www.iqbalkalmati.blogspot.com
ARGUING THE JUST WAR IN ISLAM
by John Kelsay
جہادی استدلال
جون کیلزے
ترجمہ: توقیر عباس
مشعل

جہادی استدلال

جون کیلزے

ترجمہ: توقیر عباس

مشعل بکس

آر۔بی5' سیکنڈ فلور' عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک' نیو گارڈن ٹاؤن' لاہور۔54600، پاکستان

جہادی استدلال

جون کیلزے

ترجمہ: توقیر عباس

ناشر: مشعل بکس
آر-بی-5، سیکنڈ فلور،
عوامی کمپلیکس، عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن،
لاہور-54600، پاکستان

فون وفیکس 042-35866859
Email: mashbks@brain.net.pk
http://www.mashalbooks.org

پرنٹرز: بی پی ایچ پرنٹرز، لاہور

قیمت: -/440 روپے

فہرست

تعارف

18 جون2005ء کو جارج ڈبلیو بُش نے امریکی ریاست نارتھ کیرولینا کے شہر فورٹ بریگ میں متعین ملٹری اہلکاروں سے خطاب کیا۔ چونکہ یہ خطاب ٹیلی ویژن پر بھی نشر ہوا، اس لیے یہ خطاب امریکی قوم اور پوری دنیا سے تھا۔ خطاب کا موضوع عراقی پالیسی تھا۔ صدر نے اس بات پر زور دیا کہ یہ جنگ ایک بہت بڑے تناظر کا حصہ ہے۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور اس کے اتحادی، گلوبل وار لڑ رہے تھے۔ یہ جنگ آزادی اور آزادی کی افزائش وحفاظت کے لیے وقف جمہوری ریاستوں اور اُن تحریکوں کے درمیان ہے جو آزادی کی تمام کوششوں کو سبوتاژ کرنے کا عزم رکھتی ہیں۔ یوں اس جنگ کی ایک نظریاتی جہت بھی بنتی ہے۔ غیر جمہوری قوتوں نے سب سے پہلے 11 ستمبر2001ء میں امریکہ اور اس کے اتحادیوں پر دھاوا بول دیا تھا۔ یوں جنگ امریکہ کے گھر تک آ پہنچی تھی۔ اور اس کے ساتھ یہ پیغام بھی تھا کہ دنیا میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو امریکہ اور اس کی اقدار سے نفرت کرتے ہیں۔ وہ نہ صرف ان اقدار کی افزائش میں مزاحم ہونے کا عزم رکھتے ہیں بلکہ امریکی وقت اور مفادات پر بھی ضرب لگانا چاہتے ہیں۔

جون2005ء میں امریکی صدر نے بیان دیا کہ عراق اس جدوجہد کا مرکز بن چکا ہے اور اسامہ بن لادن کی بات کو دہرایا کہ عراق میں تیسری عالمی جنگ ہو رہی ہے۔ اور پوری دنیا اس کی ناظر ہے۔ یہ جدوجہد فتح وشکست یا عظمت وذلت پر منتج ہو گی۔

صدر بُش نے عراقی جنگ کا نقشہ کھینچنے کے ساتھ ساتھ اُن عالمی کوششوں کی نظریاتی اصطلاحات میں تصویر کشی بھی کی جو قتل وغارت، تباہی وبربادی پھیلانے والے عناصر کے خلاف

کی جارہی تھیں۔لیکن جمہوریت اورآزادی کے دشمنوں کے پُرنفرت نظریئے کوکوئی نام نہ دیا۔لیکن اگست 2006ء میں صدر بُش نے اسلامی فسطائیوں کا ذکر کیا۔اسامہ بن لادن اوراس قسم کی ذہنیت رکھنے والےلوگوں کے پیش کردہ نظریات کے مجموعے کوکئی ناموں سے پکارا جاتا رہا۔کبھی اسے بن لادن ازم، اسلامی فسطائیت، طالبانیت، جہادیت کا نام دیا گیا اور کبھی بنیاد پرست اورعسکریت پسند کہا گیا۔

1998ء میں کینیااورتنزانیہ میں امریکی سفارت خانے پر2000ء میں سعودی عرب میں امریکی فوجیوں پر،11 ستمبر2001ء کو پینٹا گون اور ورلڈٹریڈسنٹر پر، مارچ2003ء میں عراق میں امریکی اہلکاروں پر،11 مارچ2004ء کو میڈرڈ کی سفری سہولیات اور 7 جولائی2005ء کولندن کی سفری سہولیات پر حملے کرنے والےلوگوں کا نظریہ جوبھی تھا اسے اسلام پسندی سے جوڑا جاتا ہے۔ حملہ کرنے والے مسلمان تھےاور مسلمان ہیں۔اہم بات یہ ہے کہ صدر کی تقریر کے متن اوراس کتاب کے متن میں،لوگ جب بھی اپنے کیے کا جواز پیش کرتے ہیں وہ اسلامی ذرائع کا حوالہ دیتے ہیں اوراسلامی اصطلاحات میں بات کرتے ہیں۔بہت سے یورپی اورامریکی،صدر کی بیان کردہ گلوبل وار کی دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس جنگ کی بطورنظریاتی جنگ، درست اوراچھی طرح تشریح نہیں ہوتی۔بہتر یہی ہے کہ اسے مذہبی جنگ سمجھا جائے۔

صدر کے کئی حمایتی اورعیسائی ان واقعات کوعیسائی اورمسلم تہذیبوں کا تصادم قرار دیتے ہیں۔ وہ اس جنگ کوتاریکی اورروشنی، رحمٰن اورشیطان کے چیلوں کی جنگ سمجھتے ہیں۔نائن الیون کے فوری بعد جب صدر نے کہا تھا کہ اسلام کا مطلب سلامتی اورامن ہے اورجن لوگوں نے حملے کیے ہیں انہوں نے اسلام کویرغمال بنالیاہے،توفرینکلن گراہم(Franklin Graham)، چارلس کولسن (Charles Coulson)، جیری فالول(Jerry Falwel) اور جیری وائنز(Jerry Vines) جیسے عیسائیوں نے صدر کوغلط کہا تھا۔کیونکہ ان کےاوران کے پیروکاروں کے نزدیک اسلام کا مطلب ''ایک غلط مذہب'' ہے۔اورخاص طور پراس پُرتشدد حالت میں لازمی طور پر جہالت سے عبارت ہے۔وہ تبصرہ نگار جوذرا کم مذہبی ہیں، وہ تہذیبوں کے تصادم جیسی اصطلاحات میں بات کرتے ہیں۔لیکن ان کے ہاں بھی اسلام کا مطلب وہی رہتا ہے جودیگرعیسائی سمجھتے ہیں۔بہت سے لوگ تو اسامہ بن لادن اوراس سے تعلق رکھنے والے افراد کے بیانات سے استفادہ کرتے ہیں، جب

وہ کہتے ہیں کہ نائن الیون کے حملے، اسلامی روایات میں، ہرگز غلط نہیں تھے۔، وہ محمد ١ کے سچے پیروکار تھے۔ وہ لوگ جو القاعدہ جیسی پالیسیوں کو اسلام سے الگ کرنے کی کوشش کرتے ہیں انہیں نمائشی مسلمان کہا جاتا ہے۔ کمزور یقین نا قابل اعتبار کہا جاتا ہے۔ اس کتاب کا مقصد القاعدہ اور دیگر جنگجو گروپوں کے مذہبی پس منظر کی با قاعدہ وضاحت ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ نائن الیون کے حملوں سے اور عراقی باغیوں کی صف آرائی اور چالوں سے اسلام کا کوئی تعلق نہیں ہے، اس کتاب سے ان کی کوئی تسکین نہیں ہوگی۔ حقائق تو بہت سادہ اور واضح ہیں۔ اسامہ بن لادن، ایمن الظواہری اور دیگر جنگجو گروپ اسلامی روایات کے مدعا اور اعمال کی پیروی کا دعویٰ کرتے ہیں۔

القاعدہ رہنماؤں کے بیانات وہ کاوشیں ہیں جن سے وہ اپنے اعمال کو فقہ، اصولِ قانون اور شرعی جواز سے درست اور جائز سمجھتے ہیں۔ شریعت کا مدعا تو وہ نظریات ہیں جو اسلام میں بہت بنیادی نوعیت کے ہیں۔ لازمی طور پر شریعت عقیدے اور ایمان سے سروکار رکھتی ہے، جو زندگی گزارنے کا ایک طریقہ ہے اور ایک ایسا راستہ ہے جو نہ صرف اس دنیا میں بلکہ اگلی دنیا میں بھی مسرتوں سے ہمکنار ہے۔ اسلامی روایات کے مطابق زندگی کو باضابطہ بنانے کے تمام طریقے یکساں نہیں ہیں۔ ان کے مطابق ہر ذی روح خدا کی طرف سے آیا ہے اور اسی کی طرف لوٹ جائے گا اور انسان کو خدائی احکامات کی حدود میں زندگی گزارنی چاہیے۔

اسلامی روایت اور عسکریت پسندوں کا گہرا گٹھ جوڑ ہی اصل کہانی نہیں ہے بلکہ وہ لوگ جو صحیح اسلام اور القاعدہ کی تشریحات میں افتراق پیدا کرتے ہیں ان کے پاس بھی بہت سے دلائل ہیں۔ یہ بات اتنی بھی سادہ نہیں کہ کچھ لوگ معتدل مسلمان ہیں، جو برطانیہ، امریکہ یا دیگر یورپی ممالک کے اچھے شہری بننا چاہتے ہیں۔ اور نہ ہی یہ بات ہے کہ کچھ اسلامی متون بھی ہیں جو القاعدہ اور اس کے ساتھیوں کی کہی باتوں سے مختلف ہوں۔ مثلاً قرآن (5:32) اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ جس کسی نے کسی دوسرے انسان کو بے وجہ قتل کیا اس نے گویا پوری انسانیت کا قتل کیا ہے۔ یہ بات جتنی بھی خوبصورت ہو لیکن القاعدہ کے عسکریت پسندوں کے نظریات کا متبادل نہیں۔ القاعدہ کے رہنما اپنے اعمال کا شرعی دلائل سے جواز فراہم کرتے ہیں، جو فقہ کی مدد سے حلال اور جائز ثابت ہو چکے ہیں۔ ان دلائل کے مقابلے میں بھی ایسے دلائل ہونا ضروری ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ آج مسلم امہ سیاسی اخلاقیات پر سنجیدہ بحث میں الجھی ہوئی ہے۔ یہ بحث ان اعمال کی روشنی میں کی جاتی ہے جو اسلامی روایت میں مرکزی حیثیت کے حامل ہیں۔

نائن الیون کے واقعہ کے بعد عیسائی مبلغین اور بنیاد پرست تبصرہ نگار اور دیگر کچھ لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام بلا امتیاز وافتراق تشدد سے جڑا ہوا ہے۔ جبکہ کچھ عذر خواہ اور ثقافتی تنوع پسند مسلمان اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اس قسم کے تشدد سے اسلام کا کوئی سروکار نہیں۔ لیکن حقیقت کئی معاملات میں بہت پیچیدہ ہے۔ اسلام ایک زندہ روایت ہے جس کے تحت مرد وخواتین پرانی نسلوں کی دانش سے تعلق جوڑتے ہیں اور معاصر زندگی کے درپیش چیلنجز سے ربط پیدا کرتے ہیں۔ اور آسمانی ہدایت پر قناعت کرنے والے طریقوں پر عمل کرتے ہیں۔ شریعت بھی ایک طریقہ ہے اور معاصر مسلمان اسی کے تحت تمام جتن کرتے ہیں۔

اس کتاب کا ایک اور مقصد، معاصر مسلمانوں میں شرعی اعمال کی وضاحت بھی ہے۔ خاص طور پر عسکریت پسندوں کے دلائل سے متاثر سیاسی اخلاقیات اور مسلح قوتوں پر مباحث کے تناظر میں بحث کی گئی ہے۔ بحث کی صورت، روایت پسند فقہ سے متعلق ہے۔ تمام دلائل کا اچھے برے طریقے سے جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ جائزہ اس طرح نہیں جس طرح مختلف حمایتی تاریخی واقعات اور امثلہ کا فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کا استعمال کرتے ہیں۔ عسکریت پسندوں اور دیگر مسلمانوں کے درمیان سیاسی نظریات کے افتراق کو وسیع یا تحریری اصولوں، مثلاً مساوات، برابری یا ریاستی شخصیات کو سامنے رکھ کر نہیں سلجھایا جاتا ہے۔ وہ اصول جو فقہ سے متعلق ہیں اور مختلف متون کا حوالہ دیتے ہیں، ان متون کی تشریح اس کہانی سے متعلق مثالوں سے کی جاتی ہے جو مسلمان اپنی روایت کی ابتدا اور ترقی کے بارے میں سناتے ہیں۔ لوگ جس طرح اِن متون کی تشریح کرتے ہیں اسی سے روایت کا احترام جھلکتا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت محمد ؐ کے سپاہیوں کو احکام، یا نبی آخر الزماںؐ کی وفات کے بعد مختلف عرب قبیلوں کے ترک اسلام پر مسلمانوں کے پہلے خلیفہ یا رہنما حضرت ابوبکرؓ کا فوجی ردعمل وغیرہ۔

جنگ سے متعلق مسلمانوں کے دلائل کی فہم کے لیے ان طریقوں کا کافی علم ہونا ضروری ہے، جو وہ اپنے طبقے کی ترقی اور منصۂ شہود پر آنے کی داستان بیان کرتے ہوئے استعمال کرتے ہیں۔ اس کہانی کے کچھ بنیادی نوعیت کے اجزا 'اسلام کیا ہے؟' کے حوالے سے پہلے باب میں بیان کر

دیئے گئے ہیں۔مختلف جوابات میں سیاسی اور مذہبی سیاق وسباق دیا ہے جن کی وجہ سے مسلمانوں کے جنگ اور سیاسی اخلاقیات کے دلائل بامعنی بنتے ہیں۔

باب نمبر دوم اور سوم میں یہی تاریخی بحث پھیلی ہوئی ہے۔باب دوم میں فقہ کے لیے مناسب ترین ذرائع کی حدود اور رسائی کو مدنظر رکھتے ہوئے مسلمانوں کے اجماع کی صراحت ہے۔اس کے ساتھ ان قوانین کی وضاحت بھی ہے جو ثابت شدہ متون کی تشریح میں بروئے کار لائے جاتے ہیں۔باب سوم میں750ءاور1400ء کے درمیان علما کے سیاسی اور فوجی فتووں کے بارے میں بیان ہے۔ مسلح جدوجہد کے حوالے سے جہاد کے زیادہ تر احکام اور فتوے اسی عرصے میں جاری ہوئے۔یہ مسلمانوں کے سیاسی عروج کا زمانہ ہے۔یہ فتوے معیاری حوالہ جات یا اجماعی قوانین کا مجموعہ ہیں،جن کی مدد سے آج کا مسلمان خاص قسم کے معاملات کے صحیح یا غلط ہونے کا موازنہ کرتا ہے اور عسکری قوت کے سیاسی استعمال کو درست یا غلط کہتا ہے۔

باب چہارم اور پنجم میں معاصر دلائل اور ان کے نتائج کا بیان ہے۔باب چہارم میں اُن طریقوں کی تفصیل ہے جن کی مدد سے آج کے عسکریت پسند بہت اچھی طرح سمجھے جا سکتے ہیں کہ یہ پچھلی دو صدیوں میں مختلف مسلمانوں کے ذریعے پروان چڑھنے والی بحث کے نمائندہ ہیں۔

سادہ ترین لفظوں میں یہ بحث اتنی ہے کہ اب جبکہ مسلمان طاقتور اور بااختیار نہیں،ان کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیے۔

باب اوّل

ذرائع

''اسلام امن کا مذہب ہے۔''

(صدر بُش، 17 ستمبر 2001ء)

''اسلام ایک برا اور احمقانہ مذہب ہے۔''

(فرینکلن گراہم، 20 دسمبر 2002ء)

''اسلام، اللہ کے راستے میں جہاد ہے تاکہ اللہ کے حکم اور مذہب کی عمل داری قائم ہو سکے۔''

(اسامہ بن لادن، 24 نومبر 2002ء)

درج بالا مختلف بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام ایک بحث طلب نظریہ ہے۔ 11 ستمبر 2001ء سے ٹیلی ویژن اور ریڈیو کے مذاکروں میں اسلام، جہاد، مسلم، فتوے اور دیگر متعلقہ اصطلاحات باقاعدہ استعمال ہو رہی ہیں۔ سیاست دان، عیسائی مبلغ، مذاکروں کے میزبان اور دیگر لوگ اِن اصطلاحات کو بہت آسانی سے استعمال کرتے ہیں، تاہم وہ انہیں اپنے معنوں میں ہی استعمال کرتے ہیں۔ ان اصطلاحات کے استعمال سے علم ہو جاتا ہے کہ مقرر، ان الفاظ کے موجودہ اور تاریخی معنوں کے بجائے سیاسی بحث کے کس مدار میں کھڑا ہے۔ حتیٰ کہ اسامہ بن لادن کا بیان بھی درست نہیں کیونکہ معاصر مسلمان سیاستدان، مبلغ اور مذاکروں کے میزبان اسلام کے معانی کی بہت سی تشریحات کرتے ہیں۔ اس سیاق وسباق میں تو یہی لگتا ہے کہ زبان، جو ابلاغ کا اہم ذریعہ ہے، وہ بھی رکاوٹ بن سکتی ہے۔

مسلم سیاسی بحث کے کچھ معیاری ذرائع کی شناخت سے اس الجھن کو سلجھانا ممکن ہے۔ جونہی اسلام بطور تہذیب کے عیاں ہوا، محمد ﷺ اور ابتدائی مسلمانوں کی سوانح عمری، قرآن میں موجود الہامی تناظر، ادارہ جاتی اور قانونی نشست و برخاست میں بھی ترقی ہوئی۔ جب آج کا مسلمان سیاست پر بات کرتا ہے تو ہر شخص ان قوانین کا حوالہ دیتا ہے جن سے یہی مراد ہوتی ہے کہ اسلام پر عمل کرنے کا کیا مطلب ہے۔ اسلام ایک زندہ روایت ہے جس میں داخل ہو کر لوگ تاریخی خطوط بطور مثال اور موجودہ سیاسی زندگی کے حقائق سے ربط جوڑتے ہیں۔ لوگ جدوجہد کرنے اور اس جدوجہد میں اپنے وسائل صرف کر کے خدا اور ساتھی انسانوں کی طرف سے عاید ذمہ داری کی تکمیل کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ اس کام کی تکمیل کے لیے وہ کائنات اور خدا کے بارے میں بنیادی روایات اور عقائد سے مدد لیتے ہیں۔ وہ اپنے موجودہ یا مستقبل کے عمل کے لیے پرانی امثلہ کا حوالہ دیتے ہیں۔ وہ اپنے روابط قدیم طبقات سے جوڑتے ہیں۔ اور پھر دوسروں کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ اُن کے خدا کی رضا کے بارے میں دعوؤں کا جواب دیں اور جائزہ لیں۔

بنیادی اصطلاحات

پہلے ہم لغوی معانی کا جائزہ لیتے ہیں۔ اسلام کا مطلب اطاعت ہے۔ معیاری عربی حوالہ جات میں اصطلاح جہاں خدا کی اطاعت کی طرف اشارہ کرتی ہے وہاں اسلام اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ زندگی کو اس سلیقے سے ترتیب دینا کہ خدا تمام دنیاؤں کا آقا ہے اور تم اسی کی طرف سے بھیجے گئے تھے اور اسی کی طرف لوٹا دیئے جاؤ گے۔ مسلمان یہ حوالہ دیتے ہیں کہ جو اطاعت کر لیتا ہے وہ زندگی کو یوں ترتیب دیتا ہے کہ جس میں خدا کی حاکمیت کا اقرار ہو۔ اسلام گویا خدا کی اطاعت میں زندگی گزارنے کا طریقہ ہے۔ اس تناظر میں صدر بُش کا اس بات پر زور دینا کہ اسلام کا مطلب امن ہے، کچھ درست لگتا ہے۔ عربی لفظ الاسلام کا مادہ بھی وہی ہے جو لفظ اسلام کا ہے، جس کا مطلب امن اور سلامتی ہے۔

خدا کے اطاعت گزار اور اس کی رضا پر جھکنے والوں کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ وہ کون اور کیا ہیں۔ وہ اپنی فطرت کے مطابق اعمال انجام دیتے ہیں، جس کا مقصد اس دنیا اور اگلی دنیا میں سکھ کا حصول ہے۔ اس کا نتیجہ نجی اور معاشرتی سطح پر بھی خوشحالی اور امن ہے۔ اسلام کا نظریہ، جس میں وہ ایمان

لانے والوں اور اچھے اعمال کرنے والوں سے بھلائی اور خیر کا وعدہ کرتا ہے، آج کی دنیا کی ہر قوم کے ہزاروں لاکھوں لوگوں کے لیے باعثِ کشش ہے۔ صرف امریکہ میں مسلمانوں کی تعداد پروٹسٹنٹ عیسائیوں کے برابر ہے۔

خدا کی رضا کی اطاعت کا اصل مادہ کیا ہے؟ یا دیگر الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کیا ہے؟ بہت سے ممکنہ جوابات میں سے میں صرف تین جوابات پر اکتفا کرتا ہوں۔ اسلام میں خدا کی اطاعت کی تعریف یوں ہو سکتی ہے:

1- ایک ایسی مذہبی تحریک جو ساتویں صدی میں رسول اکرمؐ کی زندگی اور کام سے شروع ہوئی۔

2- انسانیت کا فطری مذہب ہے۔

3- دنیا کی عظیم تہذیب کی رہنما قوت۔

پہلی تعریف کے مطابق ہم محمدؐ اور اس (ان) کے پیروکاروں کی داستان پر نظر مرکوز کر سکتے ہیں۔

دوسری تعریف کے مطابق ہم انسان پر، بطور خدا کی مخلوق، اور فطرت کے نظریات پر غور کر سکتے ہیں۔

تیسری تعریف کے مطابق ہم اسلام کی سیاسی اور ثقافتی اہمیت پر غور کر سکتے ہیں۔ اسلام، جو بطور مذہب شمالی افریقہ سے چائنا اور جنوبی مرکزی یورپ سے برصغیر اور انڈونیشیا اور اس سے بھی آگے تک پھیلا ہوا ہے۔

حضرت محمد ۱ کے حالات زندگی

روایات کے مطابق حضرت عبداللہ کے بیٹے حضرت محمدؐ عام الفیل میں پیدا ہوئے اور یہ 70-569ء کا عرصہ بنتا ہے۔ مسلمان سوانح نگاروں کی اصطلاحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہم مقدس تاریخ پڑھ رہے ہیں۔ ایسے تمام سوانح نگار، مذہب کی تاریخ کے معروف طریقوں سے رسول خداؐ کی زندگی کے واقعات لکھتے ہیں۔ عیسائیت، یہودیت اور دیگر دیرپا مذہبی روایات کی ملنے والی تحریروں کی طرح دستیاب مواد کو سائنسی طرز کی تاریخ میں نہیں کھپایا جاتا۔ یہ سائنسی طرز کی تاریخ مختلف جامعات کے شعبہ جات میں انیسویں صدی کے وسط سے لکھی جاتی رہی ہے۔ اس قسم کی سوانح نگاری اشتہار کی طرح ہوتی ہے جس کا مقصد ایمان اور عقیدے کی تعمیر ہے۔ حضرت

محمد ؐ اور ابتدائی مسلمانوں سے متعلق داستان کی وسیع اور کشادہ حدود پر شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اسی طرح جس طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق ملنے والی تحریروں پر شک کی کوئی وجہ نہیں۔ لیکن ان تفصیلات کو پس پشت نہیں ڈال سکتے ہیں۔ جب سوانح نگار رسول کریمؐ اور ان کے صحابہ سے متعلق مختلف قصے بیان کرتے ہیں تو ان کا مطلب دنیا میں خدا کے مقاصد کی تفصیل بیان کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ کام ہمیشہ مشکل رہا ہے، وہ بھی ان معنوں میں کہ سائنسی طرز کی تاریخ چھوڑ کر اس سے دور ہٹ جانا۔

مقدس تاریخ لکھنے کا مقصد محض سوالات کے جواب دینا ہے۔ ابتدائی اور سادہ طریقے سے ہٹ کر یہ نہیں بتایا جاتا کہ یہ واقعات کیسے ہوئے، بلکہ اس بات کی تفصیل لکھی جاتی ہے کہ یہ واقعات کیوں ہوئے۔

حضرت محمد ؐ کی سوانح کے حوالے سے مسلمان سوانح نگاروں کا جواب بہت واضح ہے کہ حضرت عبداللہ کے بیٹے حضرت محمدؐ انسانیت کے لیے خدا کے مقاصد پورے کرنے کی غرض سے خلق کیے گئے۔ جس طرح بنی اسرائیل میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور عیسائیوں میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام پیدا کیے گئے۔ پس زمانہ جہالت میں خدا حجاز میں عربی بولنے والے قبیلوں کے درمیان ایک نبی بھیجے گا اور وہ نبی تمام قبیلوں اور تمام انسانیت کو دین کی دعوت دے گا، جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے اپنے زمانے میں لوگوں کو ایمان کی دعوت دی تھی۔

شجرۂ نسب کے ساتھ اب تک موجود حضرت محمد ؐ کی سوانح عمری سے پتہ چلتا ہے کہ آپ حضرت ابراہیمؑ کی نسل سے مبعوث کیے گئے اور یوں آپ کا لازمی طور پر تعلق حضرت آدمؑ سے بھی بنتا ہے، جو پہلے بشر تھے۔ اس کے ساتھ پیغمبروں۔ شاہوں کے۔ قصے بھی ہیں جن کا لب لباب یہ ہے کہ اُن سب کا تعلق رسول خداؐ کی جائے پیدائش مکہ اور یمن سے بنتا ہے۔ یمن پانچویں اور چھٹی صدی میں بہت طاقت ور سلطنت تھی۔ ہمیں یہ بھی علم ہو جاتا ہے کہ یمن کے حکمران آخر کار ملکِ حبشہ (ایتھوپیا) کے زیر تسلط آ گئے اور یوں دونوں اتحادی ریاستوں نے مکہ تک اپنی سلطنت بڑھانے کی لگاتار کوشش کی۔ لیکن ہر بار انہیں شکست و ہزیمت اٹھانا پڑی کیونکہ پیغمبرؐ کی جائے پیدائش مکہ کا محافظ خدا تھا۔

ہمیں یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ حضرت محمدؐ ہاتھی کے سال میں پیدا ہوئے۔ ہاتھی کے سال کا

مطلب حقیقت میں ایک واقعے سے اخذ ہوتا ہے۔اس واقعے کے مطابق جزیرہ نمائے عرب کے قبیلوں نے یمن اور حبشہ کے حملے کو ناکام بنا دیا تھا۔حملہ آوروں کے پاس ایک یا کئی ہاتھی تھے۔اور عرب یہی خیال کرتے تھے کہ حملہ آوروں کو ان ہاتھیوں کی وجہ سے برتری حاصل ہے،اور انہیں خدا سے مدد کی آس تھی، جو کعبہ کا محافظ تھا۔اور وہی اُن کی مدد کر سکتا تھا۔اور پھر ایسا ہی ہوا۔ ہاتھیوں نے مکہ کی سمت چلنے سے انکار کر دیا،اور ابابیلوں کا ایک لشکر آیا جنہوں نے ہاتھیوں پر کنکروں کی بارش کر دی جس کے نتیجے میں حملہ آوروں کو پسپا ہونا پڑا۔اس واقعہ سے اسلام کے ابتدائی سیاق و سباق کے بارے میں، خاص طور پر چھٹی اور ساتویں صدی کے آغاز میں عرب قبیلوں کی سیاسی، معاشرتی اور مذہبی زندگی کے بارے میں بہت اہم معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ پہلے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جزیرہ نمائے عرب سیاسی طور پر جمود کا شکار تھا، نامی گرامی یہودی قبائل یمن میں چوتھی صدی کے آخر اور پانچویں صدی کے آغاز میں ریاست کی تشکیل کر چکے تھے۔لیکن پانچویں صدی کے نصف میں اس کی جتنی طاقت تھی اس کا انحصار مشرقی افریقہ کے ملک حبشہ سے اچھے تعلقات کے قائم رکھنے پر تھا۔حبش کے حکمران نے مذہبی اور سیاسی قوت کو ملا دیا تھا۔ وہ قدیم عیسائی چرچ کے بشپ کی طرح تھا۔ یوں ایک طرف تو وہ اعلیٰ ترین مذہبی سربراہ تھا اور دوسری طرف ایک سلطنت کا حکمران بھی، جو وقتاً فوقتاً بازنطین (Byzantine) اور ساسانیوں کی طاقتوں کا حریف بھی ثابت ہوتا تھا۔ یہ رقابت حبشہ کی جنوبی اور وسطی عرب میں شمولیت کی ضرورت کی وضاحت بھی کرتی ہے۔بازنطینی اور ساسانی آپس میں لڑتے رہتے تھے اور ان کا تسلط مشرق وسطیٰ کے گرم علاقوں تک تھا۔ان علاقوں کو عرب 'الشمس' کے نام سے پکارتے تھے اور یہ مصر اور فلسطین پر مشتمل تھے۔اسی خطے میں سکندر اعظم کی وفات کے بعد انٹیوکس جیسے لوگوں نے حکمرانی کی تھی۔ پہلی صدی کے آخر میں رومیوں نے یہ علاقہ اپنی سلطنت میں شامل کیا تھا لیکن 'عام الفیل' یعنی ہاتھیوں کے سال میں دمشق اور یروشلم بازنطین میں شامل تھے اور عیسائی اکثریت کے علاقے تھے۔لیکن ایران کے ساسانی لوگ عراق میں کافی مضبوط ہو چکے تھے۔انہوں نے بازنطین سے یہ علاقے واگزار کرا لیے۔

وسطی عرب چھٹی صدی اور ساتویں صدی کی ابتدا میں بڑی سیاسی قوتوں اور قبائلی نظام کی بنیاد پر سماجی تنظیم میں کسی حد تک شریک نظر آتا ہے۔تمام تواریخ بنو قریاز، بنو حسانیہ اور بنو قریش جیسے

قبیلوں کے نام سے بھری پڑی ہیں۔ ہر قبیلے کا نام ان کے کسی بزرگ اب وجد کے نام سے جڑا ہوا ہے۔اور یہ بات اس کا اشارہ ہے کہ قبیلے خاندانی اکائیوں کی توسیع سمجھے جاتے تھے۔عرب قبیلے دو حصوں میں منقسم تھے۔ایک قبیلے وہ تھے جو کہیں مستقل قیام پذیر تھے اور دوسرے وہ جو خانہ بدوش تھے۔انہیں بدو بھی کہا جاتا تھا۔قبیلوں کی اکائیوں نے عربوں کو سلطنت اور سماجی حدود کا شعور بھی دیا۔مثال کے طور پر، بنو قریش کے لوگ مستقل قیام پذیر سمجھے جاتے تھے۔مکہ کا شہر اور اس کے گرد و نواح کا علاقہ بنو قریش کے زیر اثر سمجھا جاتا تھا۔اس وقت کے مکہ کے لیے شہر کا لفظ استعمال کرنا کوئی حقیقت پسندانہ بات نہیں ہے۔چھٹی اور ساتویں صدی میں مکہ ایک سرحدی قسم کا علاقہ تھا جہاں چند عمارتیں اور ایک کنواں تھا۔ان عمارتوں میں کعبہ اور کنواں بھی ہے جسے چاہِ زم زم کہا جاتا ہے اور کہانیوں میں یہ وہی کنواں ہے جہاں سے حضرت حاجرہؓ اور حضرت اسماعیلؑ نے پانی پیا تھا۔یمن اور حبشہ کے حملے کی کہانی میں اس کنوے کا بہت تذکرہ ہے۔اسی طرح ابن اسحاق بھی لکھ چکا ہے کہ نبی اکرمؐ کے دادا حضرت عبدالمطلب نے حملہ آوروں کو مکہ پر حملہ کرنے کی نیت سے باز رکھنے کی بہت کوشش کی۔لیکن جب لوگوں نے حضرت عبدالمطلب سے پوچھا کہ انہوں نے ان حملہ آوروں سے مؤدبانہ التجا کیوں نہ کی، کہ وہ کعبہ پر چڑھائی نہ کریں، تو حضرت عبدالمطلب کا جواب تھا کہ اس مقدس جگہ کا اپنا رکھوالا اور نگہبان (خدا) ہے جو اس کی حفاظت کرے گا۔اس تفصیل سے نہ صرف قبائلی شناخت اور پیشے کا مضبوط تاثر ابھرتا ہے بلکہ قریش کی امتیازی حیثیت اور عرب قبائل میں خاندانِ نبی کی اہمیت کا بھی احساس ہوتا ہے۔

بہت سے ذرائع اس بات کی دلالت کرتے ہیں کہ تمام قبائل اپنے آباء کے قبیلے کی طرز پر زندگی گزارتے تھے۔جس طرح کسی حد تک تاریخ کی مدد سے اسلامی تحریروں میں لکھا ہے کہ قبائلی نظام کو ایک ڈھیلا ڈھالا وفاق بھی کہا جا سکتا ہے۔جس میں مختلف گروہ مل کر جانے پہچانے لب و لہجے میں بات کرتے تھے اور مذہبی اور ثقافتی طریقوں سے کافی باتوں میں ایک دوجے سے سانجھ کرتے تھے اور مشترکہ دشمن کے خلاف اتحاد بھی قائم کر سکتے تھے۔عام الفیل میں قریش کے مختلف رہنماؤں نے قبائل کے درمیان اتحاد قائم کرنے کے لیے مختلف پالیسیاں بنائیں اور ان پالیسیوں میں کعبہ کو تمام عربوں کے لیے مقدس عبادت گاہ کا درجہ دیا گیا۔اسے تمام عربوں کا ثقافتی مرکز بھی کہا گیا اور تمام عربوں کی کعبہ کا حج کرنے کی حوصلہ افزائی کی گئی۔اس مقصد کے لیے مخصوص ایام

مقرر کیے گئے۔ ان ایام میں مکہ پُرامن علاقہ بن جاتا تھا، یہاں کسی قسم کا کوئی جھگڑا اور جنگ و جدل نہیں ہوتا تھا۔ علاوہ ازیں کعبہ میں مختلف قبائل کو اپنے اپنے دیوتاؤں کے بت نصب کرنے کی بھی حوصلہ افزائی کی گئی۔ حج کی ادائیگی کے دوران جانوروں کی قربانی کے علاوہ کعبہ کے گرد طواف کی رسوم بھی ادا کی جاتی تھیں اور آخر میں مروہ کی رسم ہوتی تھی جس میں قبائلی اپنے عظیم اجداد کے رجز پڑھتے تھے۔ ان رپورٹس کی بنیاد پر ہمیں عرب کی قبائلی ثقافت کی اخلاقی اور مذہبی جہات کا کافی علم ہو جاتا ہے۔ ان واقعات سے ہی نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر قبیلے کو اپنے دیوتا کا بت کعبہ میں نصب کرنا ہوتا تھا۔ لیکن یہ کئی خداؤں کو مانتے تھے۔ ہر قبیلے کا اپنا دیوتا یا دیوی تھی۔ لیکن یہ تمام لوگ دیوی دیوتاؤں کے مرکز (کعبہ) کا حصہ تھے۔ اور یہ دیوتا چند خصوصیات کی بنا پر قبائل کے لیے بہت پُرکشش تھے۔ مثال کے طور پر لات زرخیزی کی دیوی تھی، عزہ محبت کا دیوتا تھا اور منات وقت کا دیوتا تھا جس کے قبضے میں زندگی اور موت تھی۔ یہ تینوں دیوتا انسانوں اور عظیم خالق اللہ کے نزدیک بہت مقبول تھے۔

ایسا لگتا ہے کہ قبائل کی مرکزی اخلاقی قدر مروہ رہی ہے۔ قبائلی شاعری کے اجزا، جو سوانح نگار درج کرتے آئے ہیں، اُن سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ تمام سوانح نگار ہم سے یہ چاہتے ہیں کہ ہم قبائلی سردار سے منسلک خصوصیات کے حوالے سے مروہ کے بارے میں سوچیں۔ پس مروہ کے پیچھے درحقیقت جنگ میں بہادری کے جوہر دکھانے کا نظریہ ہے کیونکہ قبائلی سردار جنگ میں سپہ سالار اور رہنما ہوتا ہے۔ اس میں دولت اور فیاضی بھی شامل ہے کیونکہ سردار کے پاس بہت زرو مال اور مویشی ہوتے ہیں اور وہ اپنے قبیلے کے لوگوں کی دعوتیں کرنے پر بھی راضی ہوتا ہے کیونکہ وہ لوگ ایک بڑے آدمی کے زیر سایہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ مال مویشی اور دیگر املاک کے ساتھ ساتھ مروہ میں سردار کی بیویوں اور بچوں کی تعداد بھی دیکھی جاتی ہے کہ جن کی وہ دیکھ بھال کرتا ہے۔

ایسی خصوصیات صرف اس حوالے سے یاد رکھنے کے لائق ہیں کہ وہ لوگ، جن کی زندگیاں انہیں بڑا آدمی ظاہر کرتی ہیں، انہیں گانوں اور شاعری میں یاد رکھا جاتا ہے۔ ہمارے ذرائع یہی کہتے ہیں کہ قبائل موت کے بعد کی زندگی پر انحصار نہیں کرتے تھے۔ ان کے نزدیک عیش و انبساط کے ساتھ زندگی گزارنا ہی بڑا مقصد تھا۔ اور جب کوئی یہ کہہ دیتا کہ فلاں شخص جلد مر گیا ہے تو اس کو سب سے بڑا سانحہ سمجھا جاتا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مرنے والا، بڑے آدمی (سردار) سے منسلک

اشیاء میں سے زیادہ حصہ وصول نہیں کر پایا۔

عرب ثقافت میں آباواجداد کے نقش قدم پر چلنے کی بہت اہمیت ہے۔قبائلی دیوتا کو تسلیم کرنا اور آدمی سے متعلق بہادری اور فیاضی اور پھر یاد رکھے جانے کی امید ہونا، یہ سب کچھ ان کے آبا و اجداد کا وطیرہ تھا۔اور یہی وہ نقوش قدم ہیں جن پر قبائلی چلتے اور عمل کرتے ہیں۔عرب قبیلوں کو کعبہ کے ذریعے جوڑنے کی قریش کی کاوشیں اسی ثقافتی نظام کی دلالت کرتی ہیں۔اس عہد کی شاعری میں یہی فکر نمایاں نظر آتی ہے۔

اسی طرح مسلمان بھی کہتے ہیں کہ قبیلوں کی ثقافت دورِ جہالت کی عکاسی کرتی ہے۔جاہلیت کی اصطلاح کا ترجمہ سوچ بچار سے عاری ہونا کیا گیا ہے۔صرف اسلام ہی اس قبائلی نظام کا ہر معاملہ میں حریف ثابت ہوا۔

اسلام نے بتوں کے مقابل ایک اللہ کی نوید دی۔مردانہ جوہر کی خوبی کو تقویٰ سے بدل دیا۔ تقویٰ سے مراد پرہیزگاری اور خدا خوفی ہے۔اور یاد رکھے جانے کو میزانِ محشر کی تصاویر سے بدل دیا۔آباواجداد کے راست کو صراطِ مستقیم سے بدل دیا، جو خدا کی طرف سے انعام کیا گیا اور جو وحی کے ذریعے اتارا گیا۔ ان باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ محمدؐ نے عرب کی قبائلی ثقافت کو للکارا۔ ہمارے ذرائع یہی کہتے ہیں کہ محمدؐ نے اپنے وصال سے پہلے632ء میں یہ دعویٰ کیا ہوگا کہ اب عرب کا خطہ صرف اسلام کے لیے ہے۔پس اسلام کی اساسی کہانی ایک ہے جس میں محمدؐ اور آپ کے ساتھیوں نے ثقافتی انقلاب کے لیے کام کیا۔اور اسی وجہ سے وسطی عرب ایک امت (ایمان والے) میں بدل گیا۔

حضرت محمدؐ اور ابتدائی مسلمانوں کی کہانی عرب کی ثقافت سے شروع ہوتی ہے اور اس دعوے پر ختم ہوتی ہے کہ عرب کی قبائلی ثقافت مکمل طور پر اسلامی تحریک میں ڈھل گئی۔مسلمانوں کی اشتہاری سوانح یہی قیاس کرتی ہے کہ خدا نے عرب میں آنے والے نبی کے لیے بہت اہتمام کیا۔ عام الفیل میں حملہ اور قریش کا اس بات پر زور دینا کہ کعبہ تمام عربوں کی عبادت گاہ ہے، یہ سب کچھ انسانی کام نہیں تھا بلکہ خدا کے طے کردہ منصوبے کا حصہ تھا۔پس رسول خداؐ کی آمد بروقت ہوئی۔ عبدالمطلب کا پوتا اور عبداللہ کا بیٹا اس دنیا میں بہت سی نشانیوں کے ساتھ تولد ہوئے۔ابن اسحاق کے مطابق ''مشہور روایات میں اس بات پر زور دیا جاتا ہے (خدا بہتر جانتا ہے) کہ آمنہ، وہاب

کی بیٹی اور رسول خدا کی والدہ، اکثر کہا کرتی تھیں کہ جب اُن کے بطن میں رسول خداؐ پرورش پا رہے تھے تو اس وقت آواز آتی تھی کہ تمہارے رحم میں اس دنیا کا سردار پل رہا ہے۔ اور جب آپؐ پیدا ہوئے تو کہا ”میں اسے دنیا کے حاسدین کی برائی سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک خدا کے سپرد کرتی ہوں“ اور نام محمدؐ لے کر پکارا۔

جب حضرت محمدؐ حضرت آمنہ کے بطن میں تھے اس وقت حضرت آمنہ کے اپنے جسم سے ایسی روشنی پھوٹتی تھی جس میں انہیں بصرہ اور شام کے قلعے نظر آتے تھے۔

یہ تمام نشانیاں نبی اکرمؐ کی زندگی کا مسلسل حصہ رہیں۔ سوانح عمریوں سے معلوم ہوتا ہے کہ لڑکپن میں ایک قافلے کے ساتھ آپؐ کا دمشق تک جانا ہوا۔ راستے میں تجربہ کار قافلہ سالار اس وقت چونک اٹھے جب ایک مشہور عیسائی راہب بحیرہ نے انہیں روکا اور خانقاہ میں کھانے کی دعوت دی۔ قافلہ سالار پہلے بھی کئی بار یہاں سے گزر چکے تھے لیکن بحیرہ نے کبھی اپنی عبادات میں خلل نہ آنے دیا اور نہ کبھی ان کی موجودگی کو تسلیم کیا۔ لیکن اس دن نہ صرف کاروان کو خانقاہ میں لایا بلکہ تمام مسافروں کو کھانا کھلایا اور محمد ١ کو بہت غور سے دیکھا اور آپؐ کا جائزہ لیا۔ یہ روایت آگے بڑھتی ہے تو بحیرہ، محمد ١ کو اس آنے والے نبی کے طور پر پہچان لیتا ہے جس کے آنے کی اطلاعات عیسائی کتب میں موجود ہیں اور آپؐ سے میل کھاتی ہیں۔ بحیرہ نے ابو طالب، (آپ ١ کے چچا) اور نگران کو ہدایت کی کہ ”محمد ١ کو فوراً واپس لے جائیں اور ان کی بہت حفاظت کریں اور یہودیوں سے بچا کر رکھیں۔ اگر یہودیوں نے آپ کو دیکھ لیا اور پہچان لیا اور جو کچھ میں جانتا ہوں وہ بھی جان گئے تو آپؐ کو نقصان پہنچائیں گے۔ اور آپ کے بھتیجے کا مستقبل بہت روشن ہے۔ پس آپ اسے تیزی سے گھر واپس لے جائیں۔“

ایک راہب کے ساتھ باہمی بات چیت یا یہودیوں کے متعلق انتباہ خدا کی دور بینی اور دور اندیشی کو ٹھوس بنیادوں پر سہارا دینے کا ذریعہ ہے۔

جیسا کہ کچھ رپورٹس سے ہمیں علم ہوتا ہے کہ محمد ١ کو آگے بہت سے مسائل درپیش تھے جن سے آپ کو نمٹنا تھا۔ رسول پاکؐ کی ولادت سے پہلے آپ کے والد کی وفات، پیدائش کے فوری بعد والدہ کی وفات اور آٹھ سال کی عمر سے پہلے دادا عبدالمطلب کی وفات نے آپ کو یتیم کر دیا۔ اس کے بعد ابو طالب سرپرست ٹھہرے۔ اس روایت میں دیگر چیزوں کے ساتھ ابو طالب کی

سرپرستی بھی خدا کی طرف سے ایک تحفہ تھی۔

''دن کی روشنی کی قسم اور واللیل کی قسم جو مسلسل پڑتی ہے۔

تمہارا خدا تمہیں بھولا نہیں ہے، نہ وہ تم سے نفرت کرتا ہے، ماضی سے زیادہ اچھا مستقبل ہوگا، تمہارا خدا تمہیں اتنا کچھ نوازے گا کہ تم مطمئن ہو جاؤ گے، کیا اس نے تمہیں یتیم پیدا نہیں کیا اور تمہیں پناہ نہیں دی۔ کیا اس نے تمہیں ضرورت کے وقت یاد نہیں رکھا اور تمہیں خود مختار نہیں بنایا۔ پس یتیموں سے تم سختی نہ کرو اور جو مدد مانگے اس سے پیچھے نہ ہٹو، اپنے خدا کی نعمتوں کا ذکر کرو۔''

(قرآن:93)

ابن اسحاق بھی یہی کہتا ہے کہ

''جب نبی اکرمؐ بڑے ہوئے، خدا نے آپ کو محفوظ رکھا اور کفر، لادینی سے بچایا کیونکہ خدا آپ کو نبوت دینا چاہتا تھا۔ پس آپؐ ایک بہترین اور اعلیٰ شخصیت کے طور پر جوان ہوئے، کردار میں بہترین، شجرہ نسب میں ذی جاہ و ذی وقار، بہترین پڑوسی، رحم دل، صادق، امین اور بااعتماد شخص تھے۔ آپؐ کو غیر اخلاقی اور دیگر آلائشوں سے پاک رکھا، اس لیے آپؐ لوگوں میں صادق اور امین مشہور ہو گئے اور یہ سب آپؐ کے بہترین خواص کی بدولت تھا، جو خدا نے آپؐ میں رکھ دیئے تھے۔''

حضرت محمدؐ کے ساتھ ساتھ ہر چیز بہت اچھی طرح تیار تھی۔ آپ نے اپنی عمر سے بڑی خاتون حضرت خدیجہ سے شادی کی، جو بہت مالدار تھیں۔ اس دوران آپؐ نے بحیرہ جیسے راہب کے خانقاہی اعمال کی پیروی میں عبادت کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اسی سلسلے میں آپؐ نے ایک دن فرشتے کی آواز سنی۔ یہ واقعہ بھی پیش کرنے کے قابل ہے۔

''ہر سال رمضان کے مہینے میں، نبی اکرمؐ تنہائی میں عبادت کرتے تھے اور جو کوئی غریب آپ کے پاس آتا آپؐ اسے کھانا دیتے۔ جب یہ مہینہ پورا ہو جاتا تو آپ واپس لوٹتے۔ گھر جانے کے بجائے پہلے کعبہ کا سات بار طواف کرتے اور پھر گھر جاتے۔''

پھر وہ سال بھی آیا جب نبی اکرمؐ غارِ حرا میں تشریف لے گئے اور پھر جبریل
آپ کے پاس خدا کا حکم لے کر آئے اور کہا:
'پڑھ'!
میں نے کہا: 'کیا پڑھوں؟'
''جبریل نے مجھے سینے سے لگایا اور اس زور سے بھینچا کہ میں سمجھا میری موت
واقع ہو گئی۔''
جبریل نے پھر کہا: 'پڑھ'!
''میں نے پھر جواب دیا کہ کیا پڑھوں؟''
جبریل نے پھر مجھے بھینچا، اور کہا: 'پڑھ'
میں نے پھر جواب دیا: 'کیا پڑھوں؟'!
جبریل نے پھر بھینچا، جب تیسری بار یہی عمل ہوا تو جبریل نے کہا:
''پڑھ اپنے رب کے نام سے، جس نے تمہیں پیدا، جس نے انسان کو جمے
ہوئے لوتھڑے سے پیدا کیا۔''
پڑھ تمہارا رب بہت مہربان ہے جس نے تمہیں قلم سے علم سکھایا، تمہیں
انسانیت سکھائی جس سے تم واقف نہ تھے۔''

قرآن (96:1-5)

یہ قصہ آگے بڑھتا ہے اور محمد ﷺ کی گھبراہٹ اور پریشانی ظاہر کرتا ہے۔ حتیٰ کہ پھر جبریل دوبارہ اس بات کی تصدیق کے لیے کہ یہ سب کچھ خدا کی طرف سے تھا اور حضرت خدیجہ نے، اپنے چچازاد بھائی کی طرح، محمد ﷺ کو حوصلہ دیا۔ اس نظریے سے واضح ہوتا ہے کہ محمدؐ کے مقصد نے خدا کے طے کردہ کام کی تکمیل کی۔ ورقہ کے بارے میں ہمیں پتہ ہے کہ وہ عیسائی ہو چکا تھا اور توریت وزبور کی پیروی کرنے والوں سے لکھنا پڑھنا سیکھ چکا تھا چنانچہ تورات وزبور کی زبان پڑھ سکتا تھا، اس نے بھی کہا تھا کہ محمد ﷺ کو نبوت کے راستے میں بہت تکلیفیں اور مشکلیں درپیش ہوں گی۔ اور کہا تھا کہ ''تمہیں جھوٹا کہا جائے گا، تمہارے ساتھ بہت برا سلوک کریں گے اور تمہیں یہاں سے نکال دیں گے اور تمہارے خلاف جنگ کریں گے۔''

یہاں سے محمد ؐ کو کوشش، تگ ودو اور امید کے درمیان ایک معقول اور پُرفکر انسان کے طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ روایت کے مطابق محمدؐ اور جبریل کی پہلی ملاقات 610ء میں ہوئی اور اگلے بیس برس تک یعنی آپؐ کی وفات 632ء تک روح الامین آتے رہے اور مختلف آیات کی صورت میں وحی اترتی رہی۔ انہی آیات کے مجموعے سے قرآن کی تشکیل ہوئی۔ روایت کے مطابق وحی کی صورت آنے والی کافی آیات کا تعلق مکہ کے رہنے والوں کی طرف سے مسلط کردہ مشکلات سے تھا۔ اور یہ بنی قریش کے لوگ تھے۔ قریش کے سرکردہ لوگوں نے محمد ؐ کی تبلیغ کو اپنے لیے چیلنج سمجھا اور یہاں کوئی بھی قاری غلط نہیں کہہ سکتا کہ وہ غلطی پر تھے یا انہوں نے اس چیلنج کو غلط سمجھا۔

ہمیں دوبارہ عرب معاشرے کی قبائلی ساخت پر غور کرنا چاہیے۔

یہاں مختلف ذرائع سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ جن لوگوں نے محمد ؐ کی باتوں کو سنا انہیں معلوم ہو گیا کہ محمدؐ ان کے آباواجداد اور عظیم لوگوں کے چھوڑے ہوئے ورثہ اور ان کے کاموں کو غلط کہتے ہیں۔ یہاں ابن اسحاق یہی کہتا ہے کہ قریش کے لوگوں نے محمدؐ کے چچا ابوطالب سے کہا: ''اے ابوطالب! تمہارا بھتیجا ہمارے خداؤں کو برا کہتا ہے، ہمارے مذہب کی توہین کرتا ہے اور ہمارے طرزِ زندگی کا مذاق اڑاتا ہے اور ہمارے آباواجداد کے کاموں کو غلط کہتا ہے۔ یا تو تم اسے روکو ورنہ ہمیں روکنے کی اجازت دو۔''

محمدؐ وہ شخصیت ہیں جو ایسا پیغام لے کر آئے جو بیٹے کو باپ سے، بھائی کو بھائی سے، شوہر کو بیوی سے اور خاندان سے جدا کر دیتا ہے۔

مذہبی تاریخ میں ایسی کردار سازی بہت عام ہے۔ نئے مذاہب ہمیشہ ایک قائم طرز زندگی پر وار کرتے ہیں اور یہ طرزِ زندگی ایک طرح سے ایک مقدس اصلیت پر استوار ہوتا ہے۔ محمد ؐ کی تبلیغ کا مرکزی نکتہ یہی تھا کہ احباب اپنے آباواجداد کی تقلید ترک کرتے ہوئے ایک نئے معاشرے کی تشکیل کریں۔ ایسا معاشرہ جو ایک خدا کی عبادت کرتا ہو، جو تمام کائنات کا خالق و مالک ہے۔

''ان ناشکروں سے کہہ دو، 'میں اس کی عبادت نہیں کرتا جس کی تم پرستش کرتے ہو، اور تم اس کی عبادت نہیں کرتے جس کی میں عبادت کرتا ہوں، میں کبھی اس کی عبادت نہیں کروں گا جس کی تم پرستش کرتے ہو۔ اور تم کبھی اس کی عبادت نہیں کرو گے جس کی میں عبادت کرتا ہوں۔ تم اپنے مذہب پر قائم ہو اور میں اپنے مذہب پر قائم رہوں گا'۔''

(قرآن 109)

مسلمان جو واقعہ سناتے ہیں اس سے محمد ا کی بہت دھیمی کوشش کی جھلک نظر آتی ہے اور ابتدا میں چند لوگ مذہب بدلتے نظر آتے ہیں۔ اور مسلمانوں کے اس گروہ کو شدید مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اور اپنے قبیلوں کی طرف سے ذلت اور رسوائی برداشت کرنا پڑتی ہے۔ بعض اوقات تشدد کا راستہ بھی اپنایا جاتا تھا۔

ایک وقت میں قریش کے سرکردہ لوگوں نے مسلمان ہونے والے لوگوں کے خاندان سے مقاطع اور ترکِ تعلق بھی کیا۔ نبوت کے ابتدائی برسوں میں محمد ا مسلسل اپنے ساتھیوں کو تکلیف سہنے اور تبلیغ کی نصیحت کرتے رہے، تاہم جنگ اور فساد سے منع کیا۔ ان ساتھیوں نے قرآن کی گواہی پر تمام مصیبتیں برداشت کیں۔

آخرت کے بارے میں ارشاد ہوا:

> جب اپنے خدا کے حکم سے آسمان پھٹ جائے گا اور زمین ریزہ ریزہ ہو جائے گی تو تمام انسان خدا کے حضور پیش ہوں گے۔ جن کے اعمال ان کے داہنے ہاتھ میں ہوں گے انہیں خوشی خوشی اپنے لوگوں میں لوٹا دیا جائے گا، جس کے اعمال اس کے بائیں ہاتھ میں ہوں گے وہ تباہ و برباد ہوگا اور جہنم کی آگ میں جلایا جائے گا۔

قرآن (84:1-2)

بعد کے برسوں میں قرآن مسلمانوں کو اس شکوہ کی یاد دلاتا رہا کہ خدا نے انہیں ایک طبقے کے نام سے پکارا اور انہیں اہم مقصد سونپا، ''اچھے کاموں کا حکم دو اور برائی سے منع کرو۔''

ابتدا میں اس مقصد کے لیے ان کے حالات اور قوت محدود تھی۔ وہ تعداد میں بہت کم تھے۔ جب ان پر تشدد کیا جاتا تھا تو انہیں لڑائی کی اور جوابی وار کی اجازت نہیں تھی۔

پھر یہ حالت 622ء میں تبدیل ہوگئی۔ اسلامی اصطلاح میں یہ پہلا سال تھا جب محمدؐ نے اپنے پیروکاروں کو مکہ سے ہجرت کرنے کا حکم دیا۔ مدینہ کی طرف ہجرت، تاریخ میں بہت اہم لمحہ ہے۔ کیونکہ اب وہ وقت تھا جب یہ لوگ اس مقصد کی تکمیل نہ صرف تبلیغ و ریاضت سے بلکہ جنگ اور دیگر سیاسی سرگرمیوں کے ذریعے بھی کر سکتے تھے۔ اس بنیاد پر ہم محمد ا کو نبی بھی خیال کر سکتے

ہیں، اس حوالے سے کہ انہوں نے ایک مذہبی پیغام دیا، اور ایک بزرگ، مدبر سیاستدان بھی اس حوالے سے سمجھ سکتے ہیں کہ آپؐ نے ایک طبقے کی تشکیل کر کے بہت قوت حاصل کی۔

روایتی مسلمان سوانح نگار اس تبدیلی کو علامتی انداز میں بیان کرتے ہیں۔ وہ پہلے مدینہ میں رہنے والے قبیلوں اور محمدؐ کے درمیان ہونے والے معاہدوں کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔ ہمیں یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ ان قبائل کے سرکردہ لوگوں نے مکہ میں محمدؐ سے ملاقاتیں کی تھیں اور مذاکرات بھی کیے تھے۔ اس کی واضح وجہ یہ تھی کہ مدینہ میں قبائل کے درمیان جنگ وجدل کی روک تھام اور ثالثی کے لیے اِن قبائل کو محمد ١ کی ضرورت تھی۔ اور انہیں امید تھی کہ محمدؐ ان کی ضرور مدد کریں گے۔ مذاکرات اور بات چیت کئی برس تک چلتی رہی۔ ہجرت کے وقت محمدؐ کے کچھ ساتھی پہلے ہی سے مدینہ میں رہ رہے تھے اور انہوں نے مدینہ کے رہائشیوں کو اسلام سے متعارف کرا دیا تھا۔ جب ہجرت مکمل ہوئی تو مدینہ کے قبائل کے نمائندوں نے ایک حلف دیا جس سے وہ محمدؐ کے حکم کے پابند ہو گئے۔ اس حلف نامے کی رُو سے انہیں محمدؐ کی حمایت کرنا تھی، اُن کے احکام کی تکمیل کرنا تھی اور ان باتوں کے علاوہ انہیں محمدؐ کے ساتھ مل کر مکہ والوں سے جنگ کرنا تھی۔

> ''جنگ پر زور کیوں دیا گیا؟ سوانح نگار لکھتے ہیں کہ خدا نے وحی کے ذریعے یہ حکم دیا:
>
> ''جن پر حملہ ہو، انہیں ہتھیار اٹھانے کی اجازت ہے کیونکہ ان کے ساتھ برا کیا گیا ہے۔ خدا ان کی مدد کی طاقت رکھتا ہے جنہیں صرف اس لیے گھروں سے بے دخل کر دیا گیا کیونکہ وہ کہتے تھے ہمارا مالک اللہ ہے۔''

قرآن (22:39-40)

اگر خدا کچھ لوگوں کو دیگر ذرائع سے بے دخل نہ کرتا تو مساجد، عبادت گاہیں اور گرجے، کہ جہاں خدا کا ذکر کثرت سے ہوتا ہے، سب تباہ کر دیئے جاتے۔

پس ناانصافی اور ظلم کے خلاف مزاحمت کے لیے جنگ کی اجازت ہے اور یہ جائز ہے۔ اور محمد ١ اور مدینہ کے قبائل کے درمیان ہونے والے معاہدوں کی تفصیل سے پتہ چلتا ہے کہ محمد ١ کی جنگ کرنے کی اجازت اصل میں آنے والے دنوں کی تیاری کے لیے ہے۔

مسلمان سوانح نگار مدینہ کے قبائل کے باہمی تعلقات تک رسائی کو محمدؐ کا سیاست کی طرف اہم قدم کے طور پر اہمیت بیان کرتے ہیں۔ اور اس معاملے میں سب سے اہم کام محمدؐ کے پیروکاروں

اور مدینہ کے یہودیوں کے درمیان تعلقات کا قیام تھا۔

اگرچہ ہمیں مدینہ میں یہودیت اور عیسائیت کے بارے میں زیادہ علم نہیں لیکن مسلمان سوانح نگار یہودیوں کے سرکردہ لوگوں کا نام لیتے ہیں جنہوں نے محمدؐ سے بات چیت کی۔ان لوگوں کا نام خاص طور پر قبائلی الحاق کے حوالے سے لیا جاتا ہے۔یہ اس بات کی شہادت ہے کہ مدینہ کے قبائل میں چند ایک یہودی بھی تھے۔اور ان یہودی قبائل کی تعداد تین سے چار تک تھی۔ان قبائل کے ساتھ محمدؐ کے تعلق کی ابتدا اس معاہدے سے ہوتی ہے جسے میثاقِ مدینہ کہتے ہیں۔یہ معاہدہ مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان مساوات اور یگانگت کے عہد و پیمان کی وجہ سے بہت عجیب و غریب، حیرت انگیز اور مؤثر تھا۔معاہدے کے مطابق ہر قبیلہ اپنی آزادی برقرار رکھے گا، ہر قبیلہ دوسرے قبیلے کا جنگ میں ساتھ دے گا، ہر قبیلہ جنگ کا خرچ خود برداشت کرے گا اور ہر قبیلہ اپنے رسم و رواج کے مطابق عبادت کرے گا۔

یہ مساوات زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہی اور مسلمانوں اور یہودیوں کے تعلقات دھیرے دھیرے کم ہوتے گئے۔ابن اسحاق بہت تیزی سے وہ روایتیں، جن میں یہودی محمدؐ پر تنقید کرتے ہیں، بیان کرتا چلا جاتا ہے۔اس کے ساتھ قرآن کے پارہ دوم میں سورۃ البقرہ کی طویل تفصیل بھی بیان کرتا ہے، جس میں یہودیوں کی سرکشی کی وضاحت ان کے حضرت موسیٰؑ کے ساتھ سلوک کے ذریعے کی جاتی ہے۔عیسائیوں کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے کہ انہوں نے حضرت عیسیٰؑ کے مذہب میں بہت نقائص پیدا کر دیئے۔ہمیں بتایا جاتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ دونوں دینِ ابراہیم پر تھے اور یہی اسلام ہے۔

> وہ کہتے ہیں تم یہودی یا عیسائی ہو جاؤ، اصلاح پا جاؤ گے، تم کہو کہ نہیں ہمارا مذہب ابراہیمی ہے جس نے کسی اور کی نہیں صرف خدا تعالیٰ کی عبادت کی۔تم کہہ دو، ہم ایک خدا کو مانتے ہیں۔اور اس پر ایمان ہے جو کچھ اس نے بھیجا اور جو کچھ اس نے ابراہیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب اور دیگر قوموں کو دیا اور جو کچھ اس نے موسیٰ اور عیسیٰ کو دیا، ہم ان میں کوئی فرق نہیں کرتے، تمام انبیا خدا کی طرف سے بھیجے گئے، ہم نے خدا کے لیے خود کو وقف کر دیا۔

قرآن (2:135-136)

اس کے بعد یہودی مسلم تعلقات کی پوری کہانی محض ایک ڈھال کے طور پر ہے جہاں یہودیوں پر محمدؐ کے ساتھ کیے گئے معاہدوں کو توڑنے کا الزام لگایا جاتا ہے۔ ان قبائل کو اور خاص طور پر یہودیوں کو مکہ بدر کر دیا گیا تھا۔ یا ایک یادگار واقعہ یہ ہے کہ اُن کے ساتھ مفتوحوں کا سلوک کیا جائے گا یعنی مردوں کی گردنیں ماردی جائیں گی اور عورتوں اور بچوں کو غلام بنالیا جائے گا۔

مدینہ کے یہودیوں پر مکہ والوں کی مدد اور راہنمائی کرنے کا الزام تھا۔ اور یہی بات روایتی سوانح نگاروں کو ایک اہم تیسرا راستہ سجھاتی ہے جس کی مدد سے انہوں نے نبی اکرمؐ کے سیاسی اختیار کو نشان زد کیا۔ یعنی مکہ والوں کے خلاف ایک منظّم جدوجہد۔ یہاں تمام بڑے واقعات مسلمان اور اس کے مدنی اتحادی اور یہودیوں کی جنگوں پر مرکوز ہیں۔ وہ لوگ جو محمدؐ کے حکم اور اختیار کے تابع ہو کر لڑے ان کی تعریف وتوصیف سچے مسلمان کے طور پر کی جاتی ہے۔ یعنی وہ لوگ جو خدا اور خدا کے رسول کے تابع ہیں، یہ لوگ قربانیاں دیتے ہیں جن کا انہیں صلہ ملے گا۔

> جو خدا کی راہ میں مارے گئے انہیں مردہ نہ سمجھو، وہ اپنے مالک کے ساتھ زندہ ہیں اور انہیں بہت نوازا گیا ہے، اس سے بہت خوش ہیں جو ان کی حمایت کے صلے میں انہیں دیا گیا، جو پیچھے باقی رہ گئے ہیں ان کے لیے خوش خبری ہے کہ وہ بھی ان سے آملیں گے، انہیں کوئی خوف اور غم نہ ہوگا، خدا کی نعمت اور حمایت میں خوشی کی نوید ہے اور خدا ان کے صلے کو ضائع نہیں ہونے دے گا۔

قرآن (3:169-171)

دیگر لوگ جو جنگ وجدل میں ہچکچاہٹ کا شکار تھے ان کی یوں حوصلہ افزائی کی گئی:

> تم خدا کے مقصد کے لیے کیوں نہیں لڑتے اور ان پسے ہوئے مردوں، عورتوں اور بچوں کے لیے، جو خدا کو پکار کر کہتے ہیں، ہمیں اس شہر سے نجات دے جس کے لوگ ظالم ہیں، ہمیں محافظ اور مددگار عطا کر۔

قرآن (4:75)

جن لوگوں نے اس آواز پر کان نہ دھرے، بلکہ اس بات کی مزاحمت کی، انہیں مختلف مواقع پر کئی

ناموں سے پکارا گیا، خاص طور پر مکہ والوں کو منافق، سازشی، شر پسند اور بت پرست مشرک کہا گیا۔

نبی اکرم ؐ کی مکہ والوں کے خلاف منظم جدوجہد محض سیاہ نامہ نہیں ہے بلکہ معاملہ فہمی اور فراست کا بھی بہت کردار ہے، جس طرح روایات میں موجود ہے کہ محمدؐ نے ٹھوس بنیادوں پر تعلقات قائم کرنے کے لیے باہمی حفاظت کے معاہدے پورے خطے میں کیے اور بعض حالات میں شادی بھی کی۔ آخر میں مکہ والے تتر بتر ہو گئے۔ نبی اکرمؐ کی پوری زندگی کا حاصل اس اعلان میں ہے: ”عرب اب صرف اسلام کے لیے ہے۔“

قبائلی وفاداریوں کی جگہ اب اس طبقے نے لے لی جو خدا کے تابع ہے۔ مختلف خداؤں اور بتوں کی جگہ ایک خدا کی عبادت ہونے لگی۔ مردانہ شکوہ اور اس کے خصائص کی جگہ اب خدا اور اس کے رسول کی اطاعت نے لے لی۔ اب نام و نمود کے بجائے روزِ حساب اور بعد از موت زندگی کے وعدے نے لے لی۔ اور آخر میں آباؤ اجداد کی پیروی کے بجائے قرآن اور نبی ؐ کی سنت نے لے لی۔

انسانیت کا فطری مذہب

ایک حوالے سے محمدؐ کی تمام زندگی خاموشی سے عبارت ہے۔ وہ روایت جس میں مسلمان نبی اکرمؐ کی پکار اور ان کی مکہ والوں کے خلاف جدوجہد کے بارے میں بات کرتے ہیں، صرف ایک ہے اور اسے مزید مواد کی ضرورت نہیں۔ اگر کوئی شخص یہ سوال پوچھ لے کہ صرف یہی روایت کیوں؟ یا وسطی عرب کو اسلام کے زیر اثر لانے کے لیے محمد ؐ کی منظم جدوجہد اور کاوش کا کیا جواز ہے تو صرف نبی اکرمؐ کے آوازۂ حق کی رپورٹس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ منشائے الٰہی تھی اور ایک ایمان والے کے لیے صرف اتنی حقیقت کافی ہے۔

دوسرے مفہوم میں یہ بات محمدؐ کے حالات زندگی سے پرے جا نکلتی ہے۔ ہم پہلے یہ دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح روایتی سوانح نگار عربی نبی ؐ کی راہ ہموار کرنے کے لیے خدائی پیش بندی پر بہت زور دیتے ہیں۔ ہم یہ بھی ملاحظہ کر چکے ہیں کہ آپؐ کے یہودیوں سے تعلقات کو کس طرح قرآنی ستون کے ساتھ جوڑا جاتا ہے۔ یہ قرآنی ستون محمدؐ کے مقصد کو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے بہت پیچھے حضرت ابراہیمؑ کے سلسلے سے جا ملاتے ہیں، اور اسی

تسلسل پر زور دیتے ہیں۔ یہی بات حضرت محمد ﷺ کی سوانح عمری کا بہت عجیب وغریب پہلو ہے۔ مسلم نقطہ نظر سے آپؐ خدا کے بنی نوع انسان کے ساتھ معاملات کی کہانی کا آخری اور جدید ترین باب ہیں۔ علمائے دین کی زبان میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ محمدؐ کی زندگی کا مقصد صرف ایک حقیقت پر قائم ہے کہ آپؐ نے فطری مذہب کا اجراء کیا۔ مسلمان بھی یہ کہتے ہیں کہ ہر پیدا ہونے والا بچہ مسلمان ہوتا ہے لیکن اس کے والدین اسے عیسائی، یہودی اور مجوسی بناتے ہیں، یا نبی اکرم ﷺ کی امت کا فرد بناتے ہیں۔ اس دعوے کے لیے ہم قرآن سے رجوع کرتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

> جب خدا نے حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد کے کولہے سے نسل چلائی تو انہیں ان پر گواہ کیا۔
>
> اس (خدا) نے کہا: ''کیا میں تمہارا آقا نہیں ہوں؟''
>
> انہوں نے جواب دیا: ''بے شک ہم گواہی دیتے ہیں۔''
>
> پس تم روزِ حساب یہ نہیں کہہ سکتے: ''ہمیں اس کی خبر نہیں تھی۔'' یا ''یہ ہمارے آبا واجداد تھے جو ہم سے بھی بہت پہلے تھے، ہم تو محض ان کی توسیع ہیں کہ ان کے بعد آئے، کیا تم (خدا) ہمارے پرکھوں سے ہونے والے گناہوں کی وجہ سے ہمیں برباد کردو گے؟''

پہلی قرأت میں ان آیات کا کسی عجیب وغریب چیز سے تعلق نظر آتا ہے، اور مسلمانوں کی تشریحات اس عمل کی وضاحت کے لیے کئی صفحات پر پھیلی ہوتی ہیں جس سے خدا نے حضرت آدم علیہ السلام کا سلسلہ آگے بڑھایا، تاہم مفہوم بہت واضح ہے۔ یہ آیات اس بات کا اعلان ہیں کہ تمام بنی نوع انسان ایک خدا کی عبادت کے ذمہ دار ہیں۔ اور یہی اسلام پر عمل پیرا ہونا ہے۔ کوئی شخص اس ذمہ داری سے نہیں بچ سکتا۔ اور نہ ہی کوئی شخص اس ذمہ داری کو نبھانے میں ناکام ہو کر اپنی وراثتی روایات کا حوالہ دے سکتا ہے۔ یوں کوئی بھی شخص کہہ سکتا ہے کہ یہ آیات اصل میں خدا اور انسان کے درمیان پہلے معاہدے کی عکاس ہیں۔ پس خدا کے بارے میں یہ کہنا کہ اس نے آدم کی پشت سے تمام انسانوں کی نسل چلائی اس بات کی دلیل ہے کہ تمام نسلیں، تمام لوگ خدا کی گواہی کے لیے صحیح پکارے جاتے ہیں اور یہ اسی کی طرف سے آئے تھے اور اسی کی

طرف لوٹنے والے ہیں۔

مزید وضاحت کے لیے ہم دیگر آیات کا مطالعہ کرتے ہیں۔ یہ دعویٰ کہ دین اسلام اصل میں منشائے خدا کی اطاعت ہے، انسانیت کے لیے بہت فطری ہے۔ اطاعت تمام مخلوقات کے موزوں مزاج، میلان اور طبیعت کی وضاحت کرتی ہے کہ ان کا مزاج اور میلان جیسا بھی ہو مگر ان کی زندگی، استطاعت اور بساط منشائے خدا اور اس کے اختیار میں ہے۔ پس قرآن میں (30:30) خدا نبی اکرم کو ہدایت کرتا ہے ''دین پر مضبوطی سے قائم رہو'' (دین سے مراد اسلام ہے)۔ اسی آیت میں آگے کہا جاتا ہے ''دین (اسلام) کا میلان خدا نے انسان میں رکھا ہے۔'' قرآن میں دیگر مقامات پر ارشاد ہوا (7:172-173) خدا نے یہ امانت آسمانوں، زمینوں اور پہاڑوں کو سونپی لیکن انہوں نے انکار کر دیا، صرف انسان ہی اسے قبول کرنے کے لائق تھا۔ جس طرح مسلمان تفسیر نگار یہ رائے دیتے ہیں کہ یہ آیت اصل میں اس نظریے کی دلالت کرتی ہے جس میں انسان کو خدا کا نائب ٹھہرایا گیا۔ اس امانت کو قبول کرنے کے بعد آدمی پر خدا کی نیابت کی ذمہ داری بھی عاید ہوتی ہے اور اس کے لیے خدا ہر آدمی سے حساب طلب کرے گا۔ اس دنیا اور اس کے ساتھ بنی نوع انسان کو محض کھیل تماشے کے لیے خلق نہیں کیا گیا، ''اگر ہم وقت گزاری کی تمنا رکھتے تو یہ ہم میں ہوتی۔'' خدا نے اس کائنات کو خلق کیا اور انسان کو اس میں بسایا تا کہ خدا کی شان وعظمت ظاہر ہو۔ اور آخر میں ''ہم ہر بدی کے خلاف سچ کو لائیں گے جو اسے (بدی) کو نیست و نابود کر دے گا۔''

زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ خدا کا ہے اور وہ لوگ جو خدا کے ساتھ ہیں وہ اتنے مغرور نہیں ہوتے کہ خدا کی عبادت ترک کر دیں۔ اور نہ تھکتے اور بیزار ہوتے ہیں۔ وہ دن رات بغیر آرام کیے خدا کی حمد وثنا کرتے ہیں۔ اسلام کا یہ تصور کہ یہ انسان کا فطری مذہب ہے، اس دعویٰ کا نتیجہ ہے کہ تمام انسان خدا کو ماننے اور تسلیم کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ یہاں قرآن اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ غور کرنے کی اہلیت اصل میں خدا تک رسائی دیتی ہے۔ خاص طور سے انسان خدا کی کئی نشانیوں پر غور کرنے کے قابل ہے جو خالق کی دلیل ہیں:

> خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی یہ ہے کہ اس نے تمہیں خاک سے پیدا کیا اور دیکھو! تم انسان بن گئے اور چاروں طرف پھیل گئے۔
>
> خدا کی ایک اور نشانی یہ ہے کہ

اس نے جوڑے پیدا کیے تا کہ تم اطمینان اور سکون کے ساتھ رہو، اس نے تم میں محبت اور شفقت بھر دی۔ ان میں ان کے لیے نشانیاں ہیں جو غور کرتے ہیں۔

خدا کی ایک اور نشانی یہ ہے کہ

اس نے زمین و آسمان پیدا کیے اور زبانوں اور رنگوں کا تنوع پیدا کیا، جاننے والوں کے لیے اس میں کئی نشانیاں ہیں۔

اس کی نشانیوں میں سے ایک نیند بھی ہے اور دن رات تم اس کی نعمتوں کی تلاش میں ہو۔ ان سب میں سننے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔

خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی بجلی کی کڑک بھی ہے۔ جس سے تم ڈرتے ہو اور جو تم میں امید بھی پیدا کرتی ہے۔ خدا آسمان سے بارش برساتا ہے تا کہ زمین دوبارہ تر و تازہ اور ہری بھری ہو۔ ان تمام چیزوں میں یقینی طور پر اس کی نشانیاں ہیں جو عقل استعمال کرتے ہیں۔

خدا کی نشانیوں میں سے ایک زمین و آسمان کا قیام بھی ہے جو اس کے حکم کے تابع ہے۔ آخر میں، تم اس کے حکم سے قبروں سے اٹھائے جاؤ گے۔

زمین و آسمان میں جو کچھ ہے اسی کا ہے اور یہ سب کچھ اس کے تابع فرمان ہیں۔

وہ اللہ ایک ہے جس نے یہ سب پیدا کیا اور پھر بھی پیدا کرے گا۔ اور یہ کام اس کے لیے بہت آسان ہے۔

خدا زمین و آسمان سے ماورا اور بالاتر ہے۔

خدا قادر و قدیر ہے اور عاقل ہے۔

قرآن (30:20-27)

قرآن کے پچیس پاروں میں انہتر (69) بار غور کرنے کی استطاعت اور فوائد خاص طور پر ابراہیمؑ کے قصے میں گنوائے گئے ہیں۔ اور آیات کا یہ حصہ تقریباً قرآن کا 1/4 حصہ بنتا ہے۔ دوسرے باب میں ابراہیمؑ خدا کے احکامات کی تعمیل میں پوری طرح وفاداری کرتے ہیں (122-124)۔ حضرت ابراہیمؑ اور آپ کے بیٹے حضرت اسمٰعیلؑ کعبہ کی تعمیر کرتے ہیں، ایک ایسی عبادت گاہ جہاں خدا کی عبادت ہو سکے (125-129)۔

ایسا بے مثال روایات (134-130) کے فصیح و بلیغ سولات میں بہت مفید معلوم ہوتا ہے

کس نے، سوائے نادان کے، دین ابراہیم کو ترک کیا؟ ہم نے اس دنیا میں اس کا انتخاب کیا اور بعد میں اسے نیکو کاروں کے درمیان جگہ دی، اس کے خدا نے اس (ابراہیم) سے فرمایا: ''اپنا آپ میرے لیے وقف کر دو۔'' ابراہیم نے جواباً کہا ''میں اپنے آپ کو اس کائنات کے مالک کے لیے وقف کرتا ہوں۔'' اور اس نے اپنے بیٹے کو بھی یہی کرنے کا حکم دیا۔

سوال یہ ہے کہ ابراہیمؑ کا دین کیا تھا اور وہ کیسے عمل کرتے تھے۔

قرآن میں یہودیوں اور عیسائیوں کو للکارا گیا:

تم ابراہیم کے بارے میں کیوں بحث کرتے ہو، تورات اور زبور اس زمانے تک نازل نہیں کی گئی تھیں.... ابراہیم نہ یہودی نہ عیسائی تھے، وہ خدا کی اطاعت میں راست باز تھے۔

(حنفی مسلمان)

ابراہیمؑ کی اطاعت کو فوری قابل تقلید عمل سے نشان زد کیا جاتا ہے ''وہ بتوں کو پوجنے والوں میں سے نہیں تھے۔'' اس اطاعت کے لیے یہودی یا عیسائی ذرائع کو بیچ میں نہیں لایا جاتا اور یہ بات اہم ہے، اور یہ بھی کھلی حقیقت ہے کہ ابراہیمؑ کا مذہب قرآن میں بھی موجود نہیں ہے اور تمام متون حضرت ابراہیمؑ کے ایمان لانے کے بعد سے متعلق ہیں۔ اور یہ متون انسانی غور و فکر کی مذہبی صلاحیت کی بے نظیر مثالیں پیش کرتے ہیں۔

(6:74-82) کی آیات میں ہم ابراہیمؑ کی مذہبی جستجو کے بارے میں مختصر سا قصہ پڑھتے ہیں۔ یہ قصہ رات سے شروع ہوتا ہے جب حضرت ابراہیمؑ ایک ستارہ دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں ''یہ میرا مالک ہے۔'' جب ستارہ ڈوب جاتا ہے پھر بھی آپؑ اس مظہر عبادت سے مطمئن نظر نہیں آتے۔ پھر چاند ابھرتا ہے اور ابراہیمؑ کے اندازے کے مطابق ستارے کی جگہ لے لیتا ہے اور وہ کہہ اٹھتے ہیں ''یہ میرا مالک ہے۔'' جب چاند ڈوب جاتا ہے تو سورج ابھرتا ہے۔ اب حضرت ابراہیمؑ صرف اتنا کہتے ہیں ''میرے لوگو! میں خدا کے سوا ہر چیز سے دستبردار ہوتا ہوں اور اسی کی طرف رجوع کرتا ہوں جس نے زمین و آسمان خلق کیے۔'' قرآن میں ارشاد ہوتا ہے ''اس طرح ہم نے

زمینوں اور آسمانوں کی سلطنت ابراہیم کو دکھا دی تا کہ وہ پختہ ایمان والا بن جائے۔'' دوسرے لفظوں میں خدا تعالیٰ اسی عمل کی طرف راغب کر رہا ہے لیکن ابراہیمؑ کو اس بات کی سمجھ، اپنے غور وفکر کرنے کی استعداد و صلاحیت سے آتی ہے۔ آپؑ تک کسی نبی کا پیغام نہیں پہنچتا، آپؑ مقدس آیات نہیں پڑھتے، آپؑ کی جستجو، تخلیق کی گواہی کی تشریح جو اس ایک خدا کو تسلیم کرنے کے لیے ضروری ہے، معتبر اور سچا ذریعہ ہے، انسان کی فطری استعداد کو اپنے لیے مثالیہ بناتی ہے کہ اس تخلیق میں اسی کی بادشاہی ہے۔ اور یہ تخلیق کائنات بہت عارضی اور مختصر ہے اور وہ اللہ ہمیشہ رہنے والا ہے۔ یہ کائنات بہت محدود ہے اور وہ ایک اللہ لامحدود ہے۔

خدا کے حوالے سے بنی نوع انسان اور اس کائنات کی اصل محض اطاعت خداوندی ہے لیکن قرآن اس بات کا واضح اشارہ کرتا ہے کہ بہت سے لوگوں کو اس بات کا احساس نہیں ہے۔ ابراہیمؑ انسانی صلاحیت کو اپنے لیے مثال بناتے ہیں، اور بہت سے لوگ غور وفکر نہیں کرتے، یوں وہ خدا کی حقانیت کو تسلیم نہیں کرتے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے'' اطاعت انسان کا فطری جذبہ ہے لیکن زیادہ تر لوگ اس بات کو سمجھ نہیں پاتے'' (30:30)۔ قرآن خاص طور پر بار بار یہ کہتا ہے'' تم غور وفکر نہیں کرتے۔'' یہی وجہ ہے کہ وہ استعداد کو نہیں بڑھا پاتے جس سے ان میں مذہبی صلاحیت بیدار ہوتی ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے'' دنیا کی بڑھتی رقابت انہیں بھٹکا دیتی ہے'' قرآن (102:1)۔ قرآن کا جواب ہے'' دنیاوی رقابت میں اضافہ تمہیں بھٹکا دیتا ہے۔'' انسان تحفظ کی جستجو کرتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ دنیاوی چیزوں کی طلب میں گرفتار ہو جاتا ہے جو اس فطری اور سماجی دنیا کے واقعات پر بات چیت کرتا ہے۔ اس بات چیت سے اسے تھوڑی کامیابی ملتی ہے۔ لیکن یہ تھوڑی کامیابی کافی نہیں، کوئی دوسرا بہت کامیاب ہے تو اس مطلب یہ ہوا کہ کوئی بھی کبھی محفوظ نہیں ہوتا۔ انجام کار تحفظ کی جستجو رائیگاں ہو جاتی ہے کیونکہ تمام انسانوں کو مرنا ہے۔

تحفظ کی جستجو غور وفکر نہیں کرنے دیتی اور اطاعت کے حوالے سے خدا کی آگاہی نہیں ہونے دیتی۔ ان حالات میں یہی لگتا ہے کہ انسان مغلوب ہے۔ اس کی تخلیق کا مقصد اطاعتِ خداوندی ہے اور اسے اس دنیا میں رکھا گیا ہے، جسے ہم خدا کے شکوہ کا تمثیل خانہ کہتے ہیں۔ انسان کی اس میں موجودگی کی حیثیت ایک امتحان جیسی ہے اور پھر روز انصاف ہے۔ قرآن بھی گواہی دیتا ہے کہ اس دن ہر انسان کو خدا کے حضور پیش کیا جائے گا، جو ان کے اعمال کے مطابق جزا اور سزا دے گا۔

کھڑکھڑانے والی!

کھڑکھڑانے والی کیا ہے؟

تم کیا جانو کہ کھڑکھڑانے والی کیا ہے؟

اس دن جب انسان پتنگوں کی طرح ہوں گے اور پہاڑ روئی کے اڑتے گالوں کی طرح، جن کے اچھے اعمال کا پلڑا بھاری ہوگا ان کے لیے خوشگوار زندگی ہوگی، جن کے اعمال کم ہوں گے ان کا مقام ہاویہ ہوگا۔

اور تم کیا جانو ہاویہ کیا ہے،

جلتی ہوئی آگ ہے۔

قرآن (101:1-11)

بعض حالات میں ایسا لگتا ہے کہ انسان مشکل حالات کا شکار ہیں۔ انہیں خدا کی عبادت کے لیے خلق کیا گیا، یوں وہ اپنے اعمال کے ذمہ دار ہیں لیکن وہ دنیاوی تحفظ کی جدوجہد میں اندھے ہو گئے ہیں۔ ان میں زیادہ تر وہ لوگ بھی ہیں کہ فطری زندگی میں جو کئی قسم کی سرگرمیوں میں مشغول ہوتے ہیں اور ان کا تجربہ بھی کرتے ہیں لیکن خدا کی آگاہی، جس کی قرآن وکالت کرتا ہے، کی وجہ سے انہیں ان سرگرمیوں کو ترک کرنا پڑتا ہے۔ ان میں زیادہ تر تو قلبی بیمار ہوتے ہیں۔ کیا اس کا کوئی تدارک ہے؟

قرآن اس سوال کا جواب دیتا ہے: خدا اپنی رحمت سے انبیاء بھیجتا ہے، خدا کو انسان کو دنیاوی ضمانت کی دستگیری کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، تاہم خدا ایسا کرتا ہے۔ اس کی وجہ خدا کا قرآن میں مسلسل یہ کہنا ہے کہ وہ مہربان اور رحیم ہے۔ انبیاء یہاں انسانوں کو ان کی حالت یاد دلانے آتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ اطاعت پر زور ہوتا ہے جو انسان کا فطری مذہبی میلان ہے۔ انبیاء کسی نئی بات کا انکشاف نہیں کرتے، غالباً نبوت کا مرکزی نکتہ ہی واضح چیزوں پر غور وفکر کی دعوت ہے۔ انبیاء کا امتیاز ہی یہی ہے کہ وہ بہت واضح اور فصیح انداز میں اور پوری قوت سے سچائی کی ترسیل کرتے ہیں۔

پس نبوت مذہب کو از سر نو بیان کرنے کا کام ہے۔ یہ مذہب انسان کے لیے فطری ہے۔ خدا اپنی رحمت سے تمام قوموں میں انبیاء بھیجتا ہے۔ ہر نبی اپنی قوم، قبیلے اور لوگوں تک ان کی زبان

میں اطاعت کا پیغام لے کر آتا ہے۔ یوں انبیاء کی فہرست نظری طور پر بہت طویل ہے۔ قرآن اپنے ان ناموں کو پکارتا ہے جو اس کے قاری کے لیے جانے پہچانے ہیں۔ قرآن بائبل کے بہادر لوگوں کے نام بھی لیتا ہے۔ حضرت ثمود علیہ السلام کا ذکر بھی آتا ہے، اور تمام انبیاء کا پیغام ایک ہے: انسان خدا کی طرف سے آیا اور اسی کی طرف لوٹ جائے گا، خدا ایک ہے، یکتا ہے اور کسی سے کوئی مماثلت نہیں رکھتا۔ انسان کی تخلیق اللہ کی حمد وثنا اور اس کے کاموں کے لیے ہوئی۔ چنانچہ انسان جو کچھ کرے گا اس کا حساب اس کے ہاتھ میں ہوگا۔ اس فطری مذہب کی تکون خدا، ذمہ داری اور انصاف سے تیار ہوتی ہے۔ کوئی شخص اسے یوں بھی بیان کر سکتا ہے کہ انسانی تاریخ اصل میں خدا کی کاوشوں کی تاریخ ہے جو اس نے انسانوں کو سچے مذہب کی یاد دلانے کے لیے کیں اور انہیں توجہ نہ دینے کے نتائج سے آگاہ کیا۔

اگر ہم محمدؐ کے مقصد اور نصب العین کی ضابطہ بندی پر غور کریں تو ہم نبوت کے قرآنی تصور کو مزید بہتر کر سکتے ہیں۔ ہمیں علم ہے کہ آپؐ ایسے نبی ہیں جو عربی بولتے ہیں۔ قرآن بھی عربی میں ہے۔ اپنے لوگوں کے لیے محمدؐ کا کام بھی وہی ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی قوموں کے لیے کرتے رہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کے لیے تورات لے کر آئے، اور اسی قوم، بنی اسرائیل، کے لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام انجیل لے کر آئے۔ لیکن بنی اسرائیل نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے احکام اور مقصد کو رد کر دیا جس کے نتیجے میں بنی اسرائیل دو دھڑوں میں تقسیم ہو گئی، ایک اسرائیلی اور ایک مسیحی دھڑا بن گیا۔ اسی طرح محمدؐ عرب کے لوگوں کے لیے قرآن لے کر آئے۔

ہم مزید گہرائی میں جاتے ہیں۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کے پاس تورات لے کر آئے تو اس وقت یہودیت کا نام ونشان نہ تھا، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ''الاسلام'' یعنی اطاعت کرنے کو کہا، وہ اطاعت جو خدا کی مخلوق کے لیے مناسب اور فطری چیز تھی۔ یہودیت تو اضافی ہے، بعد کی نسلوں نے اس میں کمی بیشی کی اور کئی اختراعیں بھی کر لیں۔ اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام انجیل لے کر مسیحیوں کے پاس آئے لیکن انہیں بھی کہیں عیسائیت کا نام ونشان نہ ملا۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پیروکاروں نے انجیل کی تشریح وتوضیح میں بہت غلطیاں کیں اور سچ کو خلط ملط کر دیا جس کا دعویٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کیا تھا۔ اور یہ سچ

اطاعت کا تھا۔

جب حضرت محمدؐ عربوں کے پاس قرآن لے کر تشریف لاتے ہیں تو وہ فطری مذہب کے لیے تازہ پیرایہ اختیار کرتے ہیں۔ محمدؐ یہودیوں، عیسائیوں اور عرب بت پرستوں کو پکار کر کہتے ہیں ''اطاعت کرو''۔ اور بذات خود قرآن وہ کسوٹی بنتا ہے جس کے ذریعے گذشتہ مذاہب کے افتراقات کے بارے میں فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ اور محمدؐ کے پیروکاروں کا بھی یہی کام ہے کہ وہ یہودیوں، عیسائیوں اور دیگر لوگوں کو اسلام کی سچائی یاد دلاتے رہیں۔ برائی کو سامنے پا کر، خاص طور پر مدینہ کے یہودیوں میں سچائی (اسلام) کے خلاف جو شدید مزاحمت تھی یا جو ان میں موجود غلطیوں کے تناظر میں، امت محمدی کو حکم ہے کہ وہ اچھائی کا حکم دے اور برائی سے ہر ممکن طریقے سے منع کرے جیسا کہ یہ اس کی پرانی روایت ہے کہ برائی کو ہاتھ سے روکنا (سیاست سے، اور اگر ضروری ہو تو عسکری چڑھائی سے)، اسے زبان سے غلط کہنا یا دل میں اسے برا سمجھنا۔

دنیاوی تہذیب کے پیچھے کارفرما قوت

محمد ۱ کا وصال 632 میں ہوا۔ فتح مکہ کی خوشی ابھی تازہ تھی لیکن مسلمان اس وقت بہت گھبراہٹ کا شکار تھے کہ کیا تحریک جاری رہنی چاہیے؟ اگر ایسا ہے تو نبیؐ کا جانشین کون ہوگا، اور اس شخص یا اشخاص کو کیسے راہِ راست پر رکھنا چاہیے؟ اس حوالے سے مسلمانوں کی محفوظ روایات بہت دلکش ہیں۔ محمدؐ سے تعلق رکھنے والوں کے درمیان بہت سا اختلاف بھی تھا۔ اختلاف کو زیر بحث لانے کے بجائے قرارداد اور حل کی وضاحت ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ درج بالا سوالات کے جوابات یہ تھے:

1- تحریک کو جاری رہنا چاہیے۔

2- خلافت کی شکل میں قیادت محمدؐ کے قریبی احباب کے پاس ہونی چاہیے۔

3- قیادت پہلے تو حضرت ابوبکرؓ (وفات 634) اور حضرت عمرؓ (وفات ۶۴۴) کو ملنی چاہیے کہ وہ مسلمانوں کو راست رکھیں اور اچھائی کا حکم اور برائی کو ہاتھ سے، زبان سے، دل سے روکنے کا مقصد جاری رہے۔

حضرت ابوبکرؓ خطبے میں فرماتے ہیں:

اے لوگو! جو محمدؐ کی عبادت کرتے تھے انہیں معلوم ہو کہ وہ گزر چکے ہیں اور وہ لوگ جو خدا کی عبادت کرتے تھے انہیں معلوم ہو کہ وہ ہے اور لافانی ہے۔

یہ خطبہ جاری رہتا ہے اور ایک جگہ حضرت ابوبکرؓ قرآن کا حوالہ دیتے ہیں:

محمد ۱ محض ایک پیغمبر ہیں اور ان سے پہلے بھی کئی پیغمبر گزر چکے ہیں، اگر وہ وصال کر جاتے ہیں یا شہید ہو جاتے ہیں تو کیا تم اپنے قدموں سے پھر جاؤ گے؟ جو کوئی پھرے گا وہ خدا کا کوئی نقصان نہیں کرے گا اور خدا شکر گزاروں کو صلہ دے گا۔

(قرآن 3:144)

عملی طور پر اس بیان کا مطلب دو چیزوں کی تسلی کرنا تھا، پہلا یہ کہ حضرت ابوبکرؓ نے اس بات کو یقینی بنایا کہ محمدؐ نے جو قبیلوں کے درمیان الحاق کروایا تھا وہ قائم رہے۔ ایک مشہور واقعہ ہے کہ اس نئے خلیفہ نے لشکر کشی کا حکم دیا جس کا مقصد محصولات کی ادائیگی کے ذریعے مسلمانوں کے مقصد کے لیے پیسے جمع کرنا تھا۔ جب کئی قبیلوں نے یہ کہا کہ ان کا خیال ہے کہ مسلمانوں کے مقصد کے لیے مال دینا یا کسی بھی قسم کی مادی مدد کرنا بے کار اور بے مصرف ہے تو حضرت ابوبکرؓ نے اسی وقت واضح کر دیا کہ ان کا معاہدہ ایک بشر محمدؐ کے ساتھ نہیں تھا بلکہ خدا کے ساتھ تھا۔ اس حوالے سے، مال نہ دینے والوں کے لیے، مذہب اور سیاست کے آمیزے سے ایک قانون تشکیل دیا جسے اصطلاح میں ''الردا'' کہا جاتا ہے۔ اور عام طور پر اس کا ترجمہ (فتنہ) ارتداد کیا جاتا ہے۔ یہ اصطلاح تارک الدین شخص کے رویے کے لیے بہت موزوں ہے۔ اس فتنے سے مسلمانوں کے جائز مقاصد کی تکمیل کی صلاحیت کو کوئی بھی گزند پہنچا سکتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ خدا کے ساتھ کیے معاہدے سے بھی انحراف کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ فتنہ محض ایک سادہ بغاوت کا معاملہ نہیں، اور نہ ہی مذہبی عقائد کے معاملات میں کسی کی سوچ کو بدلنے کا معاملہ ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کی مہم مذہب اور سیاست یعنی دین اور دنیا کے درمیان تعلق قائم کر کے ایک اہم مثال قائم کرتی ہے۔

عرب میں مذہبی استحکام پیدا کر کے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بقیہ دنیا تک اسلام پہنچانے کی طرف متوجہ ہوئے۔ مسلم فتوحات کی رفتار اور پھیلاؤ سے ہم اچھی طرح واقف ہیں۔ حضرت عمرؓ کی وفات تک مسلمان افواج شام، فلسطین اور عراق کے بیشتر حصوں پر تسلط قائم کر چکی تھیں۔ دیگر دو

خلفاء، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانوں تک عراق کے بقیہ حصے اور ایران کے اکثر علاقے اسلام کے زیر اثر آ چکے تھے۔ بعد کی صدیوں میں شمالی افریقہ، برصغیر ہند، اناطولیہ (ترکی) اور جنوبی اور وسطی یورپ کے بیشتر حصے اسلام کے زیر اثر آ چکے تھے۔ دیگر بیرونی علاقوں میں صحرائے صحارا کا افریقی حصہ، منگول اور ترکوں کے علاقے، انڈونیشیا سے فلپائن تک سب ممالک اسلامی اثر میں تھے۔

یہ جغرافیائی وسعت مذہبی اور سیاسی رویے پر اسلام کے اثر کے بارے میں کوئی عام بات کہنے میں آڑے آتی ہے۔ تاہم اسلام کے پھیلاؤ کے بارے میں بات کرنے کے کئی طریقے بہت عام ہیں، ہم ان کو قابل تقلید مثال یا نظیر سمجھ کر بات کر سکتے ہیں۔ مسلمانوں کی بعد میں آنے والی نسلیں بار بار انہی نظیروں کا بطور نمونہ کی اہمیت اور جائز اقدار کی وجہ سے حوالہ دیتی رہی ہیں۔

ان فرماں رواؤں میں بازنطینی سیزر، ساسان کا عظیم بادشاہ اور حبش کا فرماں روا شامل تھے۔ انہیں اسلام کی دعوت دی گئی تھی۔ آپ نے لکھا تھا کہ بہتر ہوگا کہ یہ حکمران اسلام قبول کر لیں۔ وہ یہ کام صرف اتنی گواہی دینے سے کر سکتے ہیں کہ کوئی نہیں سوا اللہ کے اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں۔ اس طرح وہ جنگ وجدل سے بچ سکتے ہیں اور اپنے لوگوں پر رحم کریں گے۔

اگر حکمران اسلام قبول نہیں کرتے تو پھر انہیں کم از کم محمد ۱ کی قوم کا باج گزار ہونا چاہیے۔ اس طرح انہیں اسلامی برتری قبول کرنا ہوگی۔ اور ایک طرح سے وہ اپنے لوگوں کو اسلام کی حقانیت سے آگاہ کریں گے۔ اگر ایسا نہ ہوا تو حکمرانوں کو سمجھ لینا چاہیے کہ محمدؐ پر وحی آتی ہے اور وہ ان کے خلاف ضروری اور موثر اقدام کریں گے۔ یہ وحی اصل میں لوگوں کو اسلام کی طرف بلانے کی ہے اور اس مقصد کے لیے اللہ نے اپنے نبی کو قرآن اور تلوار عطا کی ہے۔

ہم اس پورے قصے کی تاریخی صحت کے بارے میں تمام سوال ایک طرف رکھتے ہیں۔ جیسے یہ سوال کہ محمدؐ نے واقعی ایسے خطوط لکھے؟ اس واقعے میں ہمارے مقصد کے لیے اہم ترین مسلم بات یہ ہے کہ یہ واقعہ مسلمانوں کی آنے والی نسلوں کے لیے تقلیدی مثال فراہم کرتا ہے۔ مسلمانوں کی وسیع اکثریت کے لیے اسلام کا پھیلاؤ اصل میں خدائی کام تھا۔ اس سے ایسی حکومتیں قائم ہوئیں جو اسلام کو سچا اور انسانوں کے لیے فطری مذہب تسلیم کرتی تھیں اور ان حکومتوں کو بدل دیا جو اپنی مذہبی اور اخلاقی غلطیوں کے سبب ظالمانہ کہی جا سکتی تھیں۔

اسلامی حکومت کی توسیع نے انسانوں کے مختلف دھڑوں اور قوموں کے مل جل کر رہنے اور انصاف کے حصول کے امکان کو وسیع کر دیا۔ ایسی توسیع سے وہ در وا ہوئے جس سے لوگ ظلم سے نجات حاصل کر سکتے تھے اور اسلام کا پیغام سن کر اسے قبول بھی کر سکتے تھے۔ کیا انہیں ایسا کرنے کی خواہش ہونی چاہیے؟ جب آزادی حاصل کرنے والے متبادل طریقے سے اپنے آبائی مذہب پر قائم رہ سکتے تھے، انہیں اسلامی حکومت کا فراہم کردہ تحفظ بھی حاصل تھا۔ اور کچھ قواعد وقوانین کا احترام کر سکتے تھے۔ جس طرح مسلمان اسلام کی علاقائی توسیع کے بارے میں بات کرتے ہیں۔ اسی سے ان کی نیت کا اندازہ ہوتا ہے جسے کوئی بھی شخص سودمند موروثیت کہہ سکتا ہے۔ یہ پس منظر اسلام کی فتح کے بجائے اسلام کے لیے کسی علاقے کا در وا کرنے کا معاملہ سمجھتا ہے۔ بالکل اسی طرح مسلمانوں نے ذرا خیال نہ کیا کہ وہ دوسرے علاقوں میں بدیسی اور عجیب شے لے کر جا رہے ہیں۔ یہ کوئی چیز نہیں جو ایک انسان دوسرے کو دیتا ہے، یہ تو خدا کا تحفہ ہے اور اسے ایسا ہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ انسانوں کا اپنے خالق کے ساتھ رشتہ قائم کرنا ہی منشائے خدا ہے۔ اسی لیے خدا نے انبیاء بھیجے۔ اسی حوالے سے مسلمان ابتدائی توسیع، حکومتی تبدیلی کے باقاعدہ پروگرام سے منسلک ہے جس میں جہاد مسلمانوں کی کاوشوں کی علامت ہے۔ کشمکش کے تصورات کی جہاد کے تعلق سے ترقی ہوئی، اسی طرح محمدؐ کے مقصد کے لیے قربانی اور جہاد کے تصورات کو ترقی ملی۔

ہم ان نظریات سے رجوع کریں گے۔ یہاں سب سے اہم وہ قصہ ہے جو مسلمان اپنی قوم کے بارے میں سناتے ہیں۔ یہی قصہ اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ حکومتی تبدیلی کا اسلامی تصور اصل میں کچھ تیزی کے ساتھ ظالمانہ حکومت کی تبدیلی سے منسلک ہے۔

یہ بہتری شریعت کے ذریعے اسلامی حکومت یا حکمرانی کی صورت میں ہے۔ شریعت کا ترجمہ اسلامی قانون ہے۔ شریعت کو ہم راستہ یا طریقہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ اصطلاح خود اشارہ کرتی ہے کہ زندہ رہنے کا ایک سیدھا راستہ ہے اور اس راستے کا تعلق اسلام سے ہے، جو فطری مذہب ہے۔ شریعت قانون کی حکمرانی کی ایک نئی صورت کو ظاہر کرتی ہے۔ اور اس کا تصور یہ ہے کہ شریعت پیمانہ یا معیار ہے جس سے حکمران اور رعایا دونوں کو بچایا جانا چاہیے۔

اسلامی توسیع وتسلط کی صدیوں میں حکمرانوں اور رعایا کے لیے یہ معیار (شریعت) بہت پُرکشش تھا۔ اسی سے حلال وحرام کے سوالات کے مباحث ہوتے تھے۔ ایک جائز حکمران کے

لیے کیا شرائط ہیں؟ اس میں کئی خصائص کا ہونا ضروری ہے، اچھا کردار ہو، صحت منداور توانا ہو، زیرک ہو، شجرہ اعلیٰ ہو اور حلال زادہ ہو۔ ان باتوں کے علاوہ حکمران پھر بھی شریعت کے ذریعے حکومت کرنے کا پابند ہے۔ یہی وہ بات ہے جس کا مطلب حکومت کو خلافت اور حکمران کو خلیفہ کہنا ہے۔ خلافت اور خلیفہ کی اصطلاحیں یقینی طور پر جانشینی کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔ حکومتی نظام نبی اکرمؐ کے نقش قدم کی پیروی و جانشینی کرتا ہے۔ یہی کچھ ایک حکمران کرتا ہے اور بعض معاملات میں یہی حکومتی جماعت یا حکام بالا کرتے ہیں۔

اسلامی ریاست میں شریعت اپنے شہریوں پر شرائط عائد کرتی ہے کہ انہیں ٹیکس دینا چاہیے، مناسب طریقے سے جہاد میں شمولیت کرنی چاہیے اور تمام جائز دعووں کے ساتھ حکمران کی عزت کرنی چاہیے۔

فرائض کی اس کثرت نے بغاوت کے جائز ہونے پر بہت طویل اور مسلسل مباحث کو جنم دیا کہ آیا شہریوں کو ایسے حکمران کو معزول کر دینا چاہیے جو دینی راستے سے بھٹک جائے؟ کم سے کم یہ ایک بات تو واضح ہے کہ شہریوں کا فرض ہے کہ وہ رہنما کی باتوں کو اعزاز سمجھے اور ان کی تعمیل کرے۔ شہریوں کو یہ فرض ان جائز باتوں تک محدود ہے جو شریعت سے متعلق ہیں۔ شہریوں کی شرائط یا فرائض کا اطلاق مسلم حکومت میں رہنے والے مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ اسلام کی نئی حکومت میں غیر مسلم لوگوں پر شرائط عائد ہوتی ہیں، ان کے بھی کچھ فرائض ہیں۔ اہل کتاب، جس کا اطلاق ابتدائی طور پر یہودیوں اور عیسائیوں پر ہوتا ہے، بعد میں اس کا حیطۂ عمل بڑھا کر اس میں ہندوؤں اور دیگر مذاہب اور قوموں کو بھی شامل کر لیا جو اسلام کے زیر اثر علاقوں میں آتے ہیں۔ ان سب کو باہمی طور پر الذمہ امان پائے ہوئے لوگ سمجھا گیا۔ یہ لوگ تسلیم شدہ اقلیتی گروہ کی صورت میں رہتے تھے۔ جہاں وہ اپنے مذہبی فرائض، رسومات اور عبادات انجام دیتے اور اپنے اپنے قوانین کی حدود میں رہتے تھے۔ ان کا ایک خاص طے شدہ مقام تھا۔ اور مسلمان اسے شریعت کے قانون کے مطابق سمجھتے تھے۔ اس قاعدے اور معیار کے مطابق غیر مسلم جزیہ ادا کرتے تھے۔ ان سے کھلے عام عبادات پر پابندیوں کا احترام بھی کروایا جاتا تھا۔ گرجے اور عبادت خانے تعمیر کرنے کے لیے مخصوص حدود تھیں۔ اور ان سے ایسا رویہ اپنانے کی توقع ہوتی تھی جس سے اسلام کی ترجیح اور احترام جھلکتا ہو۔ ایک طرح سے ان پر شریعت کا نفاذ نہیں ہوتا تھا۔ مثلاً ان پر شادی بیاہ اور طلاق

کے قوانین لاگو نہیں ہوتے تھے۔ اور ایک حوالے سے ان پر شریعت کا نفاذ بھی ہوتا تھا۔ ان کی حفاظت کے حوالے سے شرعی معیار کو مدنظر رکھا جاتا تھا۔

اگر ہمیں اسلامی تہذیب کا ایک مرکزی رخ اجاگر کرنا پڑے تو ہم شریعت کے ذریعے حکومت کے تصور کے لیے بہت مضبوط کیس تیار کر سکتے ہیں۔

لیکن شریعت کیا تھی؟ اس کی تحقیق کیسے ہوئی؟

یہ دوسرے باب کا موضوع ہے۔ ان سوالوں سے رجوع کرنے سے پہلے ہم اس باب کی ابتدا میں دیے گئے اقوال کا مختصر جائزہ لیتے ہیں۔ کون سچا اور صحیح ہے؟ کیا اسلام کا مطلب امن ہے؟ یا یہ ایک برائی اور برا مذہب ہے؟ کیا یہ خدا کی راہ میں جہاد ہے، جس سے خدا کی کتاب اور دین کی حکمرانی قائم ہو؟

اگر ہم محمد ﷺ کی سوانح عمری پر غور کریں اور ان دعوؤں پر کہ اسلام بطور انسانیت کا فطری مذہب، اور اسلامی تہذیب کی ترقی، قانون کی حکمرانی کے نام پر ظالم حکمرانوں کو معزول کرنے سے ہوئی تو پھر ہمیں پہلے اور تیسرے قول پر غور کرنا چاہیے۔ اسلام ان سے امن وسلامتی کا وعدہ کرتا ہے جو انسانیت کے فطری مذہب کے پیروکار ہیں۔ یہ اپنے مقلدین کو امن کی جدوجہد کا حکم دیتا ہے اور امن کو یقینی طور پر جنگ وجدل کی عدم موجودگی کا سادہ معاملہ نہیں سمجھتا۔ غالباً اسلام کا تعلق اس نظریے سے ہے کہ امن، انصاف کا تقاضا کرتا ہے۔ یہ اصطلاحات اس حالت کو نشان زد کرتی ہیں جو بہترین طریقے سے خدمات انجام دیتی ہیں، جب معاشرے کو یوں ترتیب دیا جاتا ہے، جنہیں ہم حلال اور جائز کہہ سکتے ہیں۔

اسی طرح اسلام جہاد کا مذہب ہے۔ دوسرے لفظوں میں جدوجہد کا مذہب ہے۔ یہ اسلامی مقصد کا اصل الاصول ہے کہ محمد ﷺ کی نبوت اور قرآن کی تعلیمات سے اللہ نے ایسی مخلوق کو خلق کیا جو اچھائی کا حکم دیتی اور برائی سے منع کرتی ہے۔ یہ مخلوق جائز اور شرعی حکومت کی نعمتوں اور فیصلوں کو پھیلا کر اور انسانوں کی فطری مذہب کی دعوت دے کر اپنے اس فرض کو پورا کرتی ہے۔

یہ دعویٰ کہ اسلام ایک برائی اور خراب مذہب ہے، یہ ان مباحث کا حاصل ہے جن کو سماجی اور تاریخی حوالے سے صحیح طور پر نہیں پرکھا گیا۔ ہم اس سوال کو تھوڑا سا تبدیل کر کے یوں کہہ سکتے ہیں

کہ کیا اسلام دنیا کے دیگر مذاہب سے کچھ مختلف پیش کرتا ہے؟ شہادت اور قرائن یہی کہتے ہیں کہ جواب نفی میں ہے۔ چاہے کوئی شخص وحی یا بتوں کے تصورات یا سیاسی ضبط کے تصورات کے بارے میں سوچ رہا ہو، کم سے کم، عیسائیوں اور یہودیوں کو محمد ؐ کی سوانح عمری سے بہت جانے پہچانے عناصر مل جائیں گے۔ ہم یہاں اسلامی اخلاقیات کے دعوؤں اور اسلامی تہذیب کے خدوخال کو مختصراً بیان کرتے ہیں۔ اسلامی عناصر سے آشنائی اس حقیقت سے جنم لیتی ہے کہ اسلام کی عمارت ان تصورات پر قائم ہے جو قدیم مشرق میں بہت عام تھے۔ تمام لوگ یہی روایات پڑھاتے تھے اور اب تک پڑھاتے ہیں کہ خدا ایک ہے، جو اس کائنات کا خالق اور مالک ہے، انسان خدا کے آگے جواب دہ ہے، اس جواب دہی کو خدائی میزان، ''قانون یا ہدایت'' کے ذریعے پرکھا جاتا ہے۔ سب لوگ اب بھی یہی پڑھاتے ہیں کہ انسان کو اپنی زندگی میں ترتیب اسی میزان و معیار کی مدد سے لانی چاہیے، اور سب کا حساب کڑی شرائط کے ساتھ ہوگا۔ ان اشتراکات کے بارے میں بات کرنے سے عقائد کے اہم افتراقات کی نفی مقصود نہیں ہے۔

مثال کے طور پر عیسائی خدا اور عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان رشتے کو خدا کے بیٹے سے پہچانتے ہیں۔ اس سے تمام مخلوق اور خدا کے درمیان جو رشتہ قائم ہوتا ہے اسے سمجھنا کافی خطرناک اور دقیق ہے۔ اسلام اس رشتے کی نفی کرتا ہے اور اسے غلط سمجھتا ہے۔ لیکن جو یہودی ہیں۔ خدا کی نگہبانی اور چناؤ کی تاریخ کے ساتھ رواں زندگی میں خاص لوگوں کی شمولیت سے بھی انکار نہیں کرتے، لیکن اسلام انکار کرتا ہے۔ اسلام یہودیت کی اس بات پر تنقید کرتا ہے کہ اس نے خدائی انصاف رحم کے متوازی ایک نئے شعور کی پرورش کی ہے۔ اسلام، عیسائیت اور یہودیت ایک جیسے مذاہب نہیں لیکن ان کے درمیان کئی رشتے اور مماثلتیں ہیں۔ اسلام کے بارے میں خاص طور پر یہ کہنا کہ یہ برا اور خراب مذہب ہے، اسے پرانی تاریخ کے مسلم حملہ آوروں سے علیحدہ کرتا ہے اور ان حقائق کا انکار ہے جو محمد ؐ کی سوانح عمری اور قرآن کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے بہت واضح ہیں۔

جب تک ہمیں مسلمانوں کے طور طریقوں کے بارے میں زیادہ علم نہ ہو اس وقت تک ہم اسلام کی اہمیت کو جانچنے کے لیے پورا انصاف نہیں کر پاتے۔ یہ لوگ جو خدا کی مرضی کے تابع ہیں اور مختلف

وقتوں میں اس کا مظاہرہ کر چکے ہیں۔ یہودیت، عیسائیت اور اسلام ایک خاص قسم کی الہامی تعلیم (وحی) کا دعویٰ کرتے ہیں جو ان کے اپنے اپنے پیروکاروں کے لیے مخصوص ہے۔ اس وحی میں وہ انسانی فرض اور دنیا سے متعلق تصورات میں فوق البشر قسم کے مقام کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان تصورات کے معنی کا تعین کرنے کے لیے یہ تینوں مذاہب انسان سے معاملہ کرتے ہیں اور تاریخی اور سیاسی تناظر میں اپنی موجودگی اور قیام کی معاملہ بندی کی بھی کوشش شامل ہے۔

باب دوم

شرعی استدلال

تاریخی اعتبار سے درست اور غلط، جائز اور ناجائز کے حوالے سے مسلمان بہت سے سوالوں سے کئی طرح سے معاملہ کر چکے ہیں۔ اسلامی تہذیب نے ابتدا ہی میں کئی نادر قسم کے مفکر پیدا کر لیے تھے۔ عظیم مفکر الفارابی نے افلاطون کے مکالموں پر مشتمل کتاب ''لاز'' (Laws) کی طرز پر اپنی کتاب ''The Virtuous City'' کی بنیاد رکھی۔ ابن سینا نے ادویہ اور سیاسیات پر کتب تحریر کیں۔ ابن رشد نے ارسطو کے کام کی بہت جاندار تشریحات اور تبصرے کیے۔

اس سے بھی زیادہ ٹھوس کام مسلمانوں کا ادب یا ادبیات کا کام ہے، جو کام کی اقسام اور کئی مسائل کے لیے مناسب اطوار اور اخلاقیات پر روشنی ڈالنے والے زرخیز اور بہت چنیدہ پڑھے لکھے لوگوں کے خیالات کا حامل ہے۔ الجاحظ (d. 839) نے کنجوسانہ اور بخیلانہ رویے کے بارے میں کہانیوں کا ایک مجموعہ مرتب کیا۔ اس مجموعے کا اخلاقی مقصد عدم فیاضی سے جنم لینے والے مسائل کو عیاں کرنا تھا۔ ادویہ سے متعلق موزوں ترین پیشہ ورانہ اخلاقیات پر بھی دیگر لوگوں نے کتب تحریر کیں۔ کئی لوگوں نے ریاستی ڈھانچے کے مسائل کو اجاگر کرنے والی کتب ''Mirrors of Princes'' تحریر کیں۔

ان بصیرت افروز کاموں کے علاوہ ایک اور کام بھی ہوا جو اپنی پرداخت اور اپنی عصری اہمیت کے حوالے سے ممتاز ٹھہرتا ہے۔ یہ کام سوچ، غور و فکر کا طریقہ ہے جسے میں شرعی استدلال کہوں گا۔

شریعت کا عام طور سے ترجمہ اسلامی قانون کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ اس سے کہیں آگے کا کام ہے۔ لفظی طور پر شریعت کا معنی راستہ ہے۔ توسیعی اور وسیع معنوں میں اس سے مراد تازگی کا راستہ ہے۔ اسلام کے آغاز کے ساتھ ہی یہ توسیعی معنی اس راستے کے تصور کے لیے مستعار لیا گیا، جس کا مطلب کامیابی تھا، جس کا مطلب بہشت کا راستہ تھا، ایک ایسا راستہ جو اس دنیا اور اگلی دنیا میں مسرت کا راستہ تھا۔

''الشرعیۃ'' استعاراتی طور پر ایک ایسے رویے کو پیش کرتی ہے جو غلامی کی طرف لے جاتا ہے، جس طرح قرآن کہتا ہے:

وہ لوگ جو صراطِ مستقیم پر چلتے ہیں، خدا کے انصاف کے حوالے سے کامیاب ہیں۔

قرآن (1:6-7)

اچھی زندگی من چاہے انداز اور من پسند طریقوں سے گزارنے کا معاملہ نہیں بلکہ یہ تو خدا کے بتائے ہوئے راستے پر چلنے کا معاملہ ہے یا اسلام کے اس تصور کو ظاہر کرنے کا نام ہے جسے فطری مذہب کہا جاتا ہے۔ اچھی زندگی کا تعلق اس رویے سے ہے کہ انسان کا بطور مخلوق ایک مستقل مقام ہے۔ جس طرح مسلم خدا پرست کہتے ہیں کہ دیگر دنیائیں تخلیق کرتے خدا کا تصور کرنا ممکن ہے، جس میں غیر انسانی مخلوقات کا مختلف پیمانوں پر حساب کتاب ہوتے دیکھ سکتے ہیں۔ خدا نے یہ دنیائیں اس لیے تخلیق کی ہیں کہ ہم درست اور غلط اور اچھائی اور برائی میں افتراق کر سکیں۔ خدا دنیا کے حوالے سے یہ افتراق قائم کرتا ہے، یوں لازمی طور پر ہر چیز روزِ انصاف کی طرف رواں دواں رہتی ہے۔ اس دن کے بارے میں قرآن آخرت اور یوم الدین جیسی اصطلاحوں میں بات کرتا ہے۔ اس دن ہر شخص کو اس کے کیے کی جزا اور سزا ملے گی۔

درج بالا تصورات کی روشنی میں کسی مسلمان کو درست اور غلط کے بارے میں پوچھ گچھ کرتے ڈھونڈ لینا شاید ہی عجیب وغریب محسوس ہو۔ قرآن اپنے سننے والوں کو اچھے رویے کی طرف بلاتا ہے اور اپنے پیروکاروں کو سوالات کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول سے رجوع کرنے کی نصیحت کرتا ہے۔ قرآن اطاعت کو ان دو ذرائع کی پیروی اور تعمیل کرنے سے جانچتا ہے۔ یہ سب کچھ مسلمانوں کو قرآن وسنت اور احادیث کے ذریعے اور محمدؐ کے کیے ہوئے کاموں کی صورت میں ملا۔

ابتدا میں مسلمانوں کی درست اور غلط کی انکوائری کا تعلق متن کی تشریحات سے تھا۔ ایک

جماعت، جو پڑھنے اور قرآن وسنت کی تشریحات کی ماہر تھی، سامنے آئی۔شریعت سے متعلق سوالات کے لیے علماء کی ایک جماعت اس قوم کے لیے وقف تھی۔خاص طور پر جہاں خواندگی کی شرح بہت کم تھی، جہاں کتاب کی پیداوار کے ذرائع بہت کم اور مہنگے تھے۔

بعد میں نچلے درجے کے عام مسلمانوں کی جماعتوں نے پڑھنے اور تشریحات کو اپنا حق اور فرض سمجھ لیا۔بعض اوقات یہ کام علماء کے ساتھ گفتگو کے ذریعے ہوتا تھا اور بعض اوقات ان کی باتوں کے خلاف بات کر کے ہوتا تھا۔اس طرح یہ جماعتیں کہہ چکی ہیں کہ ''الشریعہ'' کی تفسیر و تشریح ہر مسلمان کا فرض ہے۔ان مقدس متون اور تحریروں کی صراحت و وضاحت بہترین طریقے سے کرنی چاہیے۔جونہی ہم بیسویں اکیسویں صدی میں قدم رکھتے ہیں ہمیں ان باتوں کے شرعی استدلال کو اہم پیش رفت کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔

ابتدائی پیش رفت

جب دوسرے خلیفہ حضرت عمرؓ کی وفات 644 میں ہوئی تو اس وقت اسلامی توسیع اور فتوحات کا پہلا دور ختم ہو رہا تھا۔مستند روایت کے مطابق تیسرے خلیفہ حضرت عثمانؓ نے نومسلم قائم شدہ حکومتوں کی انتظامیہ کو برقرار رکھا۔اس نظام میں مرکز سے وابستہ افراد افواج کے ساتھ تجویز کردہ علاقے کا انتظام وانصرام سنبھالتے تھے۔ہر علاقے کے باسیوں سے (قبل از اسلام) زمین پر لاگو محصول سے حاصل ہونے والی آمدنی مقامی انتظامیہ اور مدینہ کے خلیفہ کو بھی جاتی تھی۔خلیفہ اس رقم کو اسلام کے مقصد کے حصول اور مزید توسیع کے لیے خرچ کرتا تھا۔ہر علاقے میں نئی انتظامیہ کے افراد کو اسلام کی قیادت کا حلف دینا پڑتا تھا۔اسلامی اقدار کی فوقیت سے سیاسی اختیار جائز قرار پاتا تھا۔علاقائی گورنر اور ان کے مددگار جنگجو اسی طرز پر نماز قائم کرواتے جس طرح وسطی عرب میں نماز پڑھی جاتی تھی۔نمازوں کے ساتھ مذہبی ہدایت بھی آتی تھی۔سب سے زیادہ اہم سرگرمی، جسے اساتذہ کے خاص اور ماہرانہ علم کی ضرورت تھی، قرآن کی قرأت وتلاوت تھی۔اس ضمن میں اس روایتی تحریر کی جانچ پڑتال مشکل ہے جو قرآن کے تحریری متن کو معیاری بنانے کا کارنامہ حضرت عثمانؓ کے سر باندھتی ہے۔یہ بات کچھ بامعنی لگتی ہے کہ قرآن کے متن کو تحریری شکل میں لانے کا کام اسلام کی توسیع کے ساتھ ساتھ ہوا ہو۔مختلف علاقوں میں قبل از اسلام کے رہنے والے

لوگ مسلمان ہوئے۔یقینی طور پر کسی نے یہ کام کیا ہوگا جبھی قرآن کی قرأت کے ماہر اور تربیت یافتہ لوگوں کو اضافی اور اہم اختیارات ملے۔

قرآنی متون کے قائم کرنے میں حضرت عثمانؓ کے کردار کا دیئے گئے قصہ میں یہ بات بہت ظریفانہ ہے۔جو حضرت عثمانؓ کی حکمرانی کے خلاف تھے انہوں نے حضرت عثمانؓ پر الزام لگایا کہ وہ کتاب اللہ کے ذریعے حکمرانی کرنے میں ناکام ہو گئے ہیں۔656 میں مصر کے انتظامی معاملات سے غیر مطمئن جنگجوؤں کا ایک گروہ مدینے آیا۔اور وہ چاہتے تھے کہ حضرت عثمانؓ مداخلت کریں۔ حضرت عثمانؓ کی طرف سے مطمئن ہو کر جنگجوؤں نے واپسی کا سفر شروع کر دیا۔راستے میں انہیں حضرت عثمانؓ کے کیے ہوئے وعدے اور نیت پر شک ہو گیا۔اس جماعت میں سے کچھ لوگ واپس آ گئے اور انہیں قتل کر دیا۔

ایک فوری معاہدے کے تحت خلافت حضرت علی بن ابو طالب، جو رسول کریمؐ کے چچازاد بھائی اور اوّلین مسلمانوں میں تھے، کو مل گئی۔حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ کی موت کے ذمہ داروں سے مفاہمت کو مناسب جانا۔لیکن اس کے سبب حضرت عثمانؓ کے خاندان کے افراد طیش میں آ گئے۔ خاص طور پر شام کے علاقائی گورنر معاویہ نے دلائل دیتے ہوئے کہا کہ باغیوں کو سزا نہ دینے کی وجہ سے علیؓ نے ناانصافی کی ہے، اور اپنی افواج کو خلیفہ علیؓ کے سامنے صف آرا کر دیا۔جونہی جنگ کے لیے تیار مخالف فوجیں آمنے سامنے آئیں، معاویہ کے فوجی قرآں کو نیزوں پر بلند کر کے آگے بڑھنے لگے۔ان کی زبانوں پر یہ الفاظ تھے ''اب قرآن کو فیصلہ کرنے دو'' حضرت علیؓ نے اس بات کو قبول کیا اور ثالثی کے لیے وفد بھیج دیا۔اس ثالثی کے لیے جو ثالث تھے وہ قرآن اور اس کے احکامات سے بخوبی واقف تھے۔تاہم یہ ثالثی کسی بھی مسئلہ کا واضح حل نہ ڈھونڈ سکی اور ناکام ہو گئی۔ ثالثی کے اس عمل سے مسلمانوں میں مزید پھوٹ پیدا ہو گئی۔علی کے حمایتیوں میں سے کافی تعداد یہ کہہ کر علیحدہ ہو گئی کہ وہ خدا اور خدا کی کتاب کے پابند ہیں۔ان افواج (جنہوں نے علی کا ساتھ چھوڑا) نے ایک قسم کی مقدس حزب اختلاف قائم کر لی۔اس یقینی جھگڑے میں انہوں نے فریقین کی مخالفت کا اظہار کیا۔لیکن آخر آخر میں ان کی سرگرمیاں معاویہ کی نسبت علی کے لیے زیادہ نقصان دہ ثابت ہوئیں۔اسی گروہ کے آدمی نے 661 میں علی کو قتل کر دیا۔

اس کے ساتھ ابتری کا دور شروع ہوا، جسے اسلامی روایت میں فتنہ کہا گیا۔اسے کوئی بھی سول

وار کہہ سکتا ہے کیونکہ بہت سے دھڑوں میں طاقت کے حصول کے لیے مقابلہ شروع ہو گیا۔ان میں معاویہ سب سے زیادہ مضبوط تھا کیونکہ شام کی سلطنت سے دستیاب معاشی ذرائع کسی بھی دوسری ریاست سے زیادہ اور قیمتی تھے۔ جب معاویہ کے بیٹے یزید کی کمان میں شامی فوجوں نے علی کے بیٹے حسین کے لشکر اور اہل وعیال کو کربلا (عراق) میں شہید کر دیا تو تمام عملی مقاصد کے لیے اس جنگ وجدال اور تضاد کا خاتمہ ہوا۔

عراق اور عرب کے مقدس شہروں میں باغی قوتوں نے وقتاً فوقتاً مزاحمت کا سلسلہ جاری رکھا اور 692 میں عبدالمالک نے بغاوت کچلنے کے لیے کعبہ پر بھی حملہ کر دیا۔ تاہم اگلے 60 برس تک تقریباً اسلام کا سیاسی اور عسکری مرکز دمشق ہی رہا۔

اسلام میں دو اہم دھڑوں کے درمیان نزاعی مسائل بطور خاص اس قسم کے واقعات ہوتے ہیں۔شیعہ یا علی کے حمایتی اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ معاویہ اور اس کے جانشینوں کی فتح نے صحیح قیادت کو رد کرنے کی طرح ڈالی۔ یوں مسلمانوں کے لیے محمدؐ اور خدا کے طے کردہ نمونے سے بے دخل ہوئے۔ سنی مسلم یا جیسے روایتی تحریر کہتی ہے ''نبوت کی مثال کے لوگ اور مسلم امہ کے اجتماع سے عیاں ہے کہ وہ اس ابتدائی جدوجہد کو کافی نازک سمجھتے ہیں اور خاص طور پر اس میں شریک کار تمام لوگوں کو موردِ الزام ٹھہراتے ہیں۔ شیعہ اور سنی کی مزید تقسیم سے اور دھڑے بھی بن گئے جو اس ابتدائی دور میں مسلمانوں کے حوالے سے مکمل طور سے مناسب اور موزوں نہیں تھے۔ مختلف تناظر میں ابھرنے والے دھڑوں کے نام شرعی استدلال میں پیش رفت اور ترقی ہونے سے مناسب، موزوں اور جائز ہو گئے۔

اس ابتدائی دور میں درست اور غلط کے مباحث میں قرآن کی واضح ترجیح بہت دلچسپ ہے۔ ''قرآن کو فیصلہ کرنے دیں'' کا نعرہ اس بات کا اشارہ ہے کہ لوگ یہ سمجھتے تھے کہ اس الہامی متن سے رہنمائی حاصل کرنا مناسب ہے۔ بالکل اسی طرح اس جھگڑے میں ثالثوں کا کردار، ماہرین کی جماعت کی اہمیت ظاہر کرتا ہے جن کا کام قرآن کو محفوظ کرنا اور اس کی قرأت تھا۔

اس جماعت کی اہمیت دمشق میں معاویہ کے جانشینوں کی قوت کے استحکام کے ساتھ بڑھ گئی۔ انہیں کبھی مروانی کہا گیا اور بعض اوقات خاص طور پر امیہ کہا گیا۔ انہوں نے اسلام میں پہلی بار ملوکیت قائم کی۔ جس طرح ان کے ناقدین کہتے ہیں کہ امیہ کے آنے کے ساتھ خلافت ملوکیت

میں بدل گئی۔ملوکیت سے مراد باپ کے بعد بیٹا شہنشاہ بنے گا۔خلافت سے مراد ایسا شخص جو محمدؐ کا جانشین ہو۔ملوکیت میں کردار کی خوبیاں نہیں دیکھی جاتیں۔

امیہ نے بے شک اپنی حکومت کو خلافت سمجھا اور اپنے آپ کو خدا کے متعین کردہ حکمرانوں کے طور پر پیش کیا۔ہم درباری شاعری کے ذریعے اس دعویٰ کا مسلسل پروپیگنڈا پڑھتے ہیں۔

> زمین خدا کی ہے۔اس نے اپنے خلیفہ کو یہ زمین سونپی ہے۔خدا نے بنوامیہ کے حکمرانوں کو خلیفہ بنایا اور انہیں رہنمائی دی۔جس بات کا خدا حکم دیتا ہے اس میں کوئی تبدیلی نہیں۔
>
> یقیناً بنوامیہ کے حکمران سچا مذہب قائم رکھنے میں بہت ظالم تھے۔ہم نے مروان (امیہ) کے بیٹوں کو مذہب کا ستون بنایا، جس طرح زمین کے لیے پہاڑ ستون ہیں۔

یقیناً قرآں کی تلاوت خلیفہ تک محدود نہیں تھی بلکہ اموی حکمرانوں کی مقرر کردہ ماہرین کی جماعت بھی اس کے لیے ذمہ دار تھی۔جس طرح شاعری سے ظاہر ہوتا ہے۔تاہم کچھ قاریوں نے خود بھی یہ آزادی حاصل کر لی تھی۔ان آزاد علما میں حسن بصری (م728) کا نام بھی شامل تھا۔جس طرح نام سے ظاہر ہوتا ہے، وہ عراق کے جنوب میں بصرہ کا رہنے والا تھا۔یہ علاقہ اموی مزاحمت کا مرکز تھا۔الحسن کا اثر ورسوخ اور شہرت ہماری معلومات سے کہیں زیادہ تھی۔بعد میں آنے والی نسلوں نے اسے صوفی ازم کے لیے ایک تحریک سمجھا۔صوفی ازم، اسلام کی مشہور شکل ہے جسے بعد کی صدیوں میں بہت بڑی جماعت مل گئی۔بیک وقت شیعہ اور سنی دھڑے حسن بصری کے بارے میں دعویٰ کر سکتے ہیں کہ وہ ان کے پسندیدہ عقائد کا پہلا وکیل تھا۔اس کی مہمیں اور کام بہت اعلیٰ ہیں اور اس سے منسوب کئی باتیں مخفی ہیں۔

اس سے یہ بات صاف عیاں ہے کہ حسن بصری نے کچھ اموی سلاطین کے دعووں اور کام کے لیے ناقد کا کردار ادا کیا۔یہ کام اس نے اس جدید تصور کے تحت کیا جس میں مطالعہ اور علم سیکھنا، آدمی کو خود بخود ایک قسم کا اختیار اور منصب دے دیتا ہے۔جب اس سے امیہ کے دعووں کے جائز ہونے کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے جواب دیا کہ جو اپنے خالق کی مرضی کے خلاف گناہ کرتا ہے اس کے لیے کسی بھی مخلوق کی تابع داری فرض نہیں ہے۔یوں اس نے اموی منصب پر حد لگا

دی۔ یہ دعویٰ قرآن کے متن سے بالکل واضح ہے کہ ''کوئی خدا نہیں سوائے اللہ کے''

جس طرح درج ہے کہ حسن بصری نے اپنے منصب کا دعویٰ علم کی بنیاد پر خاص طور پر اسلامی متون کے علم کی بنیاد پر کیا۔730 تک علم کی بنیاد پر منصب کا دعویٰ دمشق، شام، عراق اور مکہ و مدینہ کے مقدس شہروں تک پھیل گیا۔ تاہم ہمیں دمشق کے علماء کی سرگرمیوں کے بارے میں زیادہ علم نہیں ہے۔

مقامی روایات میں ایک شخصیت الاوزاعی کے بارے میں علم ہوتا ہے جسے شرعی استدلال میں نئی سوچ کا بانی مانا جاتا ہے۔ الاوزاعی کے کام تو ہمیں دستیاب نہیں لیکن اس کی کچھ آراء کا دیگر علماء نے حوالہ ضرور دیا ہے۔

ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ اس وقت خطے میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان مسلسل گفتگو ہوتی تھی۔ جان آف دمشق ایک مشہور خدا پرست عیسائی تھا۔ اس کے کام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کام ان روایات کے علماء کے مکالموں کی شکل میں ہے جو خدا سے منسوب مسائل اور معاملات پر گفتگو کرتے تھے۔ یہ مکالمات شرعی پیش رفت میں خاص طور پر انیسویں صدی کے آخر میں بہت اہم ثابت ہوں گے۔

مکہ اور مدینہ میں اس وقت کی اہم شخصیت مالک بن انس (م795) تھے۔ یہاں بھی معلومات کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ اگر ہم مالک کے کام ''الموطا'' کو اس کا نمائندہ کام کہیں تو یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ مسلمان علماء اس فکر کو ترقی دے رہے تھے جس کے تحت قرآن کی آیات کی تفسیر اور ان کا تعلق محمد ﷺ کی احادیث اور سنت، آپ کے ساتھیوں اور دوستوں کے اعمال اور بعد میں مکہ اور مدینہ کے مسلمانوں کے مسلسل اعمال اور کام سے جوڑ رہے تھے۔

دمشق اور مقدس شہروں کے تقابل سے ہمیں عراق کے حوالے سے بہت معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ اگر ہم حسن بصری کو ایک کم منفرد شخصیت اور آٹھویں صدی کے نصف میں پڑھے لکھے لوگوں کی جماعت کا ایک خاص قسم کا نمائندہ کہتے ہیں تو ہم اموی حکمرانی کے فنِ انتقاد کے خطوط کو دیکھنا شروع کرتے ہیں۔ ہمیں بعد کی نسلوں سے جو کچھ بھی معلوم ہوتا ہے وہ اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ 720 اور 730 کے دوران عراقی علماء کا زیادہ تر وقت اور توانائی اس تنقید کی بنیادوں پر مباحثہ میں صرف ہوتا تھا۔ مزید یہ کہ وہ جس حکمرانی کو ناجائز تصور کرتے تھے اس کی مزاحمت کا مناسب

طریقہ پر غور کرتے تھے۔

کسی کو بھی ان تحریروں کو یوں استعمال کرنا چاہیے کہ آنے والی نسلیں آٹھویں صدی کا مطالعہ اپنی ضرورت اور مقاصد کے لیے کریں گی، جیسے یہ جاننے کے لیے کہ حسن بصری کے بارے میں مختلف گروہوں کا یہ رجحان کہ وہ ان تحاریک کا بنیادی ماخذ تھا۔ اس بات میں شک کی کوئی وجہ نہیں کہ عراق کے مذہبی ماہرین علماء نے اموی حکمرانی کے خلاف ایک مضبوط اور مقدس حزب اختلاف قائم کر لی، تاہم ہماری معلومات کا تعلق 740 کے آخر اور 750 کے اوائل میں عباسی انقلاب سے ہے جس میں انہیں کامیابی ملی اور تاریخ نگاروں کو یہ کہنے میں آسانی ہوگئی کہ اب طاقت کا مرکز دمشق کے بجائے بغداد ہو گیا اور حکمرانی امویوں کے بجائے عباسیوں کو مل گئی۔

تشکیلی پیش رفت

جب عباسیوں نے اپنی حکومت قائم کی اس وقت عراق میں مذہبی ماہرین کا ایک گروہ بھی ابھر رہا تھا، جنہیں علم کی بنیاد پر جائز اور ناجائز اور حرام وحلال میں امتیاز کرنے کے اختیار کا دعویٰ تھا۔ یہ تمام ماہرین اختیار کو قرآنی متن سے جوڑتے تھے۔ اور عباسیوں کو اس حقیقت کا ادراک ہو گیا تھا۔ اور انہوں نے اس سے فائدہ اٹھایا۔ قرآن کی ترجیحات کو تسلیم کرتے ہوئے علمی حیثیت سے اختیار کا دعویٰ، بلحاظ فکر ایک دوسرے مختلف زاویے سے کیا۔

کچھ لوگ جو پُر منطق الٰہیاتی علم، جسے مسلمان ''الکلام'' کہتے تھے، کے ساتھ آگے آئے۔ ان کا کہنا تھا کہ سخت اور باضابطہ دلیل کے ساتھ قرآن کی تدوین کرنا اچھی بات تھی۔

عباسی عہد کے اوّلین برسوں میں کچھ بااثر لوگ، جو آگے آئے، انہیں معتزلہ (علیحدگی پسند) کہا جاتا ہے۔ ان علیحدگی پسندوں نے قرآن میں موجود اصول وضوابط کے نظام کو واضح کرنے پر توجہ مرکوز رکھی۔ ان لوگوں کی تشریحات بذات خود شرعی استدلال کی مثال نہیں ہیں۔ ان کے واضح سیاسی مقاصد تھے، تاہم انہوں نے عباسی خلفاء کی خلافت کے دوران میں شرعی اعمال کے لیے سخت کردار ادا کیا۔

آٹھویں صدی کے اواخر میں شرعی استدلال کے لیے ہمیں عراقی علماء کے مختلف حلقوں کی طرف توجہ دینی چاہیے۔ ان میں سے زیادہ مشہور ابو حنیفہ (م 767)، ابو یوسف (م 789) اور

الشیبانی (م804) شامل ہیں۔ مسلم ذرائع ان علماء میں سے ابوحنیفہ کو ایک حلقہ (فرقہ) قائم کرنے کا اعزاز دیتے ہیں جو اس کے اپنے نام سے مشہور ہوا۔ ابو یوسف اور الشیبانی، دونوں ابوحنیفہ کے بہت قابل اور عظیم شاگرد تھے۔ ان کا کیا ہوا کام اس سکول سے حاصل کردہ فکر کی معتبر شہادت ہے۔ خاص طور پر ان کے دو کام بہت اہم ہیں۔ ابو یوسف کی کتاب ''کتاب الخراج'' ریاستوں کے انتظام سے بحث کرتی ہے۔ جہاں مسلمانوں کی حکومت قائم ہوتی ہے اس میں آزاد اور مفتوح علاقے کے انتظام و انصرام سے متعلق مسلسل بحث ہے۔

الشیبانی کی کتاب ''کتاب السیار'' تقابلی طور پر مختلف حکومتوں کے درمیان تعلقات اور تحاریک سے معاملہ کرتی ہے۔ یوں الشیبانی گویا عالمی تعلقات میں دلچسپی رکھتا تھا۔ عالمی تعلقات کے جدید تاریخ دان ماجد خدوری نے ایک بار الشیبانی کو اسلام کا ہیوگوگروٹس کہا تھا، کہ الشیبانی اسلامی عالمی عوامی قانون کا بنیاد گزار تھا، جس طرح ہیوگوگروٹس نے اس قسم کے تصورات کے مغربی قانون کی تشکیل کی۔ خدوری کا یہ تقابل درست ہے یا نہیں لیکن یہ بات سچ ہے کہ الشیبانی کا کام اہم عسکری اور سیاسی موضوعات پر اس کی آراء اور فیصلوں کو منعکس کرتا ہے۔ جیسے جنگ کا اعلان کرنا، حکمرانوں کے درمیان معاہدوں کا مقام، ایک سلطنت سے دوسری سلطنت تک جانے کے لیے بہ سلسلہ تجارت یا سفارت یا اسی قسم کے دیگر اعمال کے لیے محفوظ راستہ دینا، یا اسلامی ریاستوں کے درمیان پالیسی کے معاملات، مثال کے طور پر، باغیوں کا مقام محصولات کی وصولی، اور یہودیوں، عیسائیوں یا دیگر طبقوں کے فرائض سے متعلق اس نے سلیقے سے لکھا ہے۔

ابو یوسف اور الشیبانی کے کام سے ہم مذہبی ماہرین کا ایک خاص قسم کا طبقہ ابھرتا دیکھتے ہیں۔ اور غلط اور درست کے لیے ان کا ایک خاص قسم کا استدلالی انداز ہے۔ الشیبانی کا کام خاص طور پر سبق آموز ہے۔ اس کتاب کی بنیاد ابوحنیفہ، ابو یوسف یا الشیبانی کے دیئے گئے فتاویٰ کے کی تسلسل پر رکھی گئی ہے۔ ایک جگہ الشیبانی سے سوال پوچھا گیا کہ ''کیا رات کی تاریکی میں اچانک حملہ کرنا تمہارے نزدیک قابل اعتراض ہے؟ جو کہ جنگ کا حربہ ہے۔'' جواب نفی میں تھا کہ ''اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔'' الشیبانی کا یہ فوری جواب اس بات پر ابوحنیفہ کے ملکیت کے اجماع کو ظاہر کرتا ہے۔ ان علماء نے مسلمان تاریخ نویسوں کے بیان کردہ واقعات کو پڑھ کر جس طرح کا کام کیا ہے، ہم اسے اچھی طرح سمجھتے ہیں۔ یہاں ہم مشہور عباسی حکمران ہارون الرشید (809-786) کی بات

کرتے ہیں۔ الف لیلیٰ کی کہانیوں میں اس کا بہت تذکرہ ہے۔ اس نے ایک دفعہ بہت سے علماء کو بلایا اور ایک پریشان کن سوال کے لیے رائے دینے کو کہا۔ ایران میں اس وقت انتشار تھا اور ہارون نے ایک باغی کو امان دے کر امن قائم کرنا چاہا۔ ہارون کی یہ امان کی پیش کش قبول کر کے باغی رہنما اپنے صوبے کو لوٹ گیا، جہاں اس نے عسکری تنظیم نو کی اور دوبارہ پریشان کن سرگرمیاں شروع کر دیں۔ ہارون الرشید کا حفاظت وامان کا کیا ہوا وعدہ، اس کے بعد کے رویے کی وجہ سے رکاوٹ بنتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کو سطحی طور پر نہ سمجھا گیا۔ تکنیکی اعتبار سے ہارون الرشید نے اس باغی کو امان دی، گویا ایک محفوظ راستہ دیا۔ عملی طور پر کسی حکمران کو اپنے وعدے سے مکرنا زیبا نہیں۔ مزید یہ کہ ضمانت دینے سے مذہبی فرض عائد ہو جاتا ہے۔ یہاں ہم ابو یوسف اور الشیبانی کو بحث کرتے دیکھتے ہیں کہ امان کی ضمانت دے کر عباسی حکمران پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس باغی سے ایک علیحدہ قسم کا سلوک کرے۔ وہ بے شک اس کی سرگرمیاں ختم کر سکتا ہے۔ اگر باغی دستے خاص حدود سے تجاوز کرتے ہیں تو عباسیوں کے عسکری دستے پولیس کے طور پر کام کر سکتے ہیں، جس سے عوام کی پریشانی ختم ہو۔ لیکن ہارون الرشید اس باغی رہنما کو براہ راست گرفتار کرنے کے لیے ان دستوں کو اختیار نہیں دے سکتا۔ اگر باغی رہنما پولیس کے کسی عملی قدم کی وجہ سے گرفتار ہو جاتا ہے تو ہارون کو اجازت ہے کہ وہ اس کے خلاف مقدمہ دائر کر کے جوابی کارروائی کر سکتا ہے۔

یہاں ابوب یوسف اور الشیبانی اکیلے نہیں تھے، دیگر علماء نے ایک مختلف رائے دی۔ اس معاملے میں بحث یہ تھی کہ امان دینے کا مقصد یہ تھا کہ باغی رہنما مناسب اور موزوں رویہ اختیار کرے گا۔ چونکہ اس نے ایسا نہیں کیا اس لیے امان بے مقصد ہے۔ ہارون کا اس باغی رہنما کی گرفتاری کے لیے دستوں کو اجازت دینا بالکل درست ہے۔ اور مزید وہ اس پر مقدمات کا حکم بھی دے سکتا ہے۔ اس خاص معاملے میں عباسی حکمران نے دوسری رائے کو پسند کیا تاہم بعد میں بھی ابو یوسف اور الشیبانی سرکاری گنجائش کے مطابق خدمت کرتے رہے۔ اور مسلمان تاریخ نویسوں نے ان کے اسماء کو یاد رکھا، اور ان علماء کے نام کو یاد نہیں رکھا جن کی رائے کو ہارون نے پسند کیا۔

ابو یوسف اور الشیبانی جیسے علماء کا پہلا کام تو درس وتدریس تھا۔ حنفی مدرسے نے ایسے کئی علماء پیدا کیے جنھوں نے دوسروں کی تربیت کی۔ جب ہم ان کی تحریریں پڑھتے ہیں، قرآن اور رسول کریمؐ کی زندگی، سنت اور آپ کے صحابہ کا حوالہ دیتے نظر آتے ہیں۔ ہمیں یہ مختلف فتوے دیتے

نظر آتے ہیں جن میں بنیادی حوالے قرآن وسنت کا ذکر نہیں ہوتا۔ یہ لوگ اس دعویٰ پر عمل کرتے ہیں کہ جس شخص نے تمام زندگی علم کے لیے وقف کی ہو وہ جائز اور ناجائز، غلط اور درست کے حوالے سے اپنا فتویٰ دے سکتا ہے۔ان کا یہ رویہ اس تصور پر قائم ہے کہ علم کی لگن انصاف قائم کرتی ہے یا علم نیکی کی طرف راغب کرتا ہے۔ یہاں یہ بات بہت دلچسپ ہے کہ حنفی مکتب رائے اور (الاستحسان) اچھی رائے کے بارے میں بات کرتا ہے کہ اچھی رائے انصاف کی جائز اور صحیح بنیادوں پر قائم ہوتی ہے۔ عقل مند لوگوں کے لیے سیکھنے کی لگن اور خدا ترسی کا ملاپ نہ صرف بہت اچھا اور عمدہ کام ہے بلکہ دانش مندانہ فیصلوں کے لیے بھی اچھا ہے، اگرچہ یہ بات غلطی سے مبرا نہیں ہے۔

ہم حنفی مکتب کو دیگر مکاتب سے زیادہ جانتے ہیں اور اس کی واضح وجہ یہی ہے کہ ابو یوسف اور الشیبانی عباسی دربار میں کئی معاملات طے کرتے تھے۔الاوزاعی اور مالک بن انس کے مکاتب کی موجودگی اور علماء کے درمیان اختلاف (جیسا ہارون الرشید اور باغی رہنما والے واقعے میں اختلاف سامنے آیا) سے بھی کچھ لوگوں پر یہ عیاں ہو گیا کہ حنفی طرزِ فکر اگرچہ مثالی ہے لیکن کسی آفاقی بلندی کی جانب نہیں لے جاتی۔ یہ بھی کوئی عجیب نہیں جب مختلف علماء کو اجزاء کو ایک کُل میں ڈھالنے کے لیے مباحث کرتے اور دلیل دیتے ہوئے دیکھتے ہیں، جس کا نتیجہ مختلف مکاتب کی صورت میں نکلا اور ان کے سامنے اسلام کی عملی منطق تھی اور یہ منطق شرعی استدلال یا شرعی منطق تھی، جو باضابطہ اور نظریاتی بنیاد پر قائم تھی۔

ان تمام علماء میں سے جو بہت شاندار اور عظیم شخصیت تھی اور ہے وہ الشافعی (م820) ہے۔ اس کے کیے ہوئے کام خاص طور پر ''الرسالہ'' اُن بنیادی ماخذات پر ہے جس کے ذریعے کوئی شخص بھی خدائی ہدایت کو سمجھ جاتا ہے۔اس کتاب میں کچھ ایسی تجاویز بھی ہیں جس نے شرعی استدلال کو مکمل طور پر بدل دیا۔

اسلامی قوانین کی مستند تواریخ، الشافعی کو یہ اعزاز دیتی ہیں کہ اس نے اسلامی قانون کا تروتازہ اور شگفتہ نظریہ قائم کیا۔ یہ بات مکمل طور پر درست نہیں ہے۔الشافعی کا اصل کام تو یہ ہے کہ اس نے بصد اصرار کہا تھا کہ تمام مقامی اور علاقائی روایات کو دو ذرائع سے پرکھنا چاہیے یعنی قرآن اور سنت سے، یا حضورؐ کے اعمال سے۔اس حوالے سے یہ پیش رفت اس بات کی وضاحت تھی کہ اس کا

مطلب مثال کے طور پر یہ ہے کہ الاوزاعی، مالک اور ابوحنیفہ اور اس کے طلبا کی روایات بذات خود اپنا وجود برقرار نہیں رکھ سکتیں۔ ان پر نظر ثانی ہونی چاہیے حتیٰ کہ مالک کی کتاب ''الموطا'' کا بھی از سر نو جائزہ لینا چاہیے اور اس کے ساتھ ابتدائی مسلمانوں کے عمل کی مسلسل روایت کو پیش کرنے کے دعویٰ پر بھی نظر ثانی ہونی چاہیے۔ کسی بھی شخص کی رسول کریمؐ کے اصلی الفاظ اور اعمال کی وجہ سے ہی خدائی ہدایت کا یقین ہو سکتا ہے۔

اس نکتے کا مقصد اس وقت واضح ہوتا ہے جب ہم اس کی بحث پر پورے انہماک سے غور کرتے ہیں۔ وہ بحث کا آغاز تعریف وثنا اور دعا سے کرتا ہے:

> سب تعریف وتوصیف، حمد وثنا اس ذات باری کے لیے ہے جس کی جانب سے ہم پر نعمتوں کی مسلسل بارش ہوتی ہے اور ہم اس کریم کی ایک بھی نعمت کا شکر بجا لانے کا حق ادا کرنے میں عاجز وقاصر رہتے ہیں کہ اس کی کریمی ہمیں یہ موقع ہی نہیں دیتی کہ وہ رحیم ہر شکر کرنے والے کے شکر کے بدلے میں خود پر فرض کر لیتا ہے کہ وہ ایک نیا احسان واکرم اور نعمت اس پر نازل فرمائے، اور یوں ہر صاحب شکر پر شکر اور بھی تسلسل سے لازم وواجب ہو جاتا ہے۔

الشافعی کی ہدایت کی دعا، اس کی بحث کا مزاج متعین کرتی ہے کہ خدا نے انسانی ضرورت کے تحت نبی اکرم ١ کو کتاب کے ساتھ یہاں بھیجا۔ اس کتاب کے ذریعے خدا نے انسانوں پر واضح کر دیا کہ اس نے کس کام سے منع کیا اور کس کام کی اجازت دی ہے کیونکہ وہ (خدا) بہتر جانتا ہے کہ ان کی سہولت کا اس دنیا اور آئندہ دنیا میں کس شے سے تعلق ہے۔ الشافعی اس بات پر زور دیتا ہے کہ قرآنی ہدایت جامع اور واضح ہے۔ خدا اپنے دین کے پیروکاروں پر ایسے کام کی وجہ سے کوئی مصیبت یا عتاب نازل نہیں کرے گا جس کے بارے میں قرآن کی ہدایت موجود نہیں۔

الشافعی کے مطابق وہ عام طرز جس سے خدا نے ہدایت دی اسے بیان یا اعلان کہا جا سکتا ہے۔ اس بیان کی آگے ذیلی تقسیم ہوتی ہے اور ان بیانات یا اعلانات کے بارے میں یہ خیال ہے کہ قرآن کے ساتھ ساتھ دوسرے ذرائع بھی تقسیم کے لیے ضروری ہیں۔ قرآن میں ان بیانات کو کوئی شخص بھی مفصل کہہ سکتا ہے، جس طرح ایمان والوں کے لیے نماز، کے احکامات ہیں۔ پس کوئی شخص ان بیانات یا احکامات کو قرآن کے متن سے جڑا ہوا کہہ سکتا ہے۔ لیکن ان کی بجا آوری

صحیح اور خاص طریقے کے لیے نبی اکرم ؐ کی احادیث ضروری ہیں۔ایک مثال تو نماز کی ہے کہ پنجگانہ نماز قائم کرنا اور خاص اوقات میں ادا کرنا چاہیے۔ یہاں نبی اکرمؐ کے فرائض کی بجا آوری کے لیے احکامات ہیں، جہاں خاص قرآنی متن کی وضاحت نہ ہو۔ آخر میں انسانی بیانات ہیں جو استدلالی قوت کی بنا پر قائم کیے جاتے ہیں۔مثال کے طور پر نماز کے رخ کا تعین کرنے میں انسانی فہم وادراک اور استدلالی قوت رواں ہے۔

بیان کی مختلف قسموں کی یہ بحث،جس سے خدا رہنمائی عطا کرتا ہے،شریعت کی شدید خواہش ابھارتی ہیں۔اور اس میں کئی قسم کے ماخذات کے مجموعے کا حوالہ بھی شامل ہے۔ان ماخذات کو ایک دوجے سے گہرا ربط بھی سمجھنا چاہیے۔فطری طور پر پوری دنیا ایک نشانی یا اشارہ ہے اور ایک ماخذ قائم کرتی ہے جس سے انسان رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔زیادہ ٹھوس طریقے سے یوں سمجھیں کہ وہ لوگ جو ہدایت کی تلاش میں ہیں وہ متون یا قرآن سے رجوع کرتے ہیں جو کہ خدا کا کلام ہے اور ایسا ذریعہ ہے ''جس میں کسی قسم کا شک نہیں ہے'' (2:1)۔ پھر یہ لوگ ان روایات کی طرف رجوع کرتے ہیں جن میں رسول اکرم ؐ کی سنت اور اعمال کا بیان ہو۔آخر میں یہ لوگ استدلال یا منطق کی طرف توجہ دیتے ہیں، جس میں تشریحات ہوتی ہیں، اور خدا کے بہم کردہ اشاروں کو لاگو کرتے ہیں۔اس میں محض تابعداری اور احکام کی بجا آوری کی اغراض ہوتی ہیں۔

تمام ماخذات میں خدا کے فرامین اور ارشادات بالکل واضح ہیں۔اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ انہیں سمجھ لینا بہت سادہ اور آسان کام ہے۔الشافعی کہتا ہے کہ قرآن اور رسول کریمؐ کے اعمال کی روایات عربی زبان میں ہیں۔اور یہ ایسی زبان نہیں جو ہر شخص سمجھتا ہو۔وہ لوگ جو اس زبان کو سمجھتے ہیں،اس کے قواعد وضوابط کی جامعیت اور سوجھ بوجھ میں یکساں نہیں ہیں۔اور اسے مخصوص مقاصد کی وجہ سے پڑھنا یا اس کے متون کی تشریحات کے لیے مہارت ضروری ہے۔اور یوں ماہرین کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ وہ عالم فاضل ہو، تاکہ خدائی رہنمائی حاصل کر سکے۔لیکن الشافعی کئی افتراقات کے تناظر میں اس بات پر بہت زور دیتا ہے۔یہ افتراقات قائم ہی اس لیے ہیں کہ ان سے الٰہیاتی متون کی تشریحات میں آسانی ہو۔بعض متون میں بہت یکسانیت ہوتی ہے، جیسے ''خدا ہر چیز کا خالق ہے اور وہی اس کا رکھوالا ہے'' قرآن (39:63)۔بعض آیات میں مخصوص حوالہ ہوتا ہے اور ان روایات کا مخاطب دیگر آیات سے یا لوگوں سے ہوتا ہے، جیسا کہ اس آیت میں:

کچھ لوگ تمہارے خلاف متحد ہو چکے ہیں، پس ان سے ڈرو۔

قرآن(3:167)

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض معاملات میں کچھ آیات میں کسی خاص حوالے کے ساتھ کوئی عام سا نکتہ ہوتا ہے۔

بعض معاملات میں معانی کی وضاحت سنت اور نبی اکرمؐ کے عمل کے حوالے سے ہوتی ہے۔

یہاں الشافعی کا فقید المثال کام بہت واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ وہ خود کہتا ہے قرآن میں ارشاد ربانی ہے کہ خدا کی اطاعت کے لیے نبی کی اطاعت ضروری ہے، کیونکہ خدا نے اپنے نبی، اپنے مذہب، اپنے احکام اور اپنی کتاب (قرآن) کو ممتاز مقام دیا ہے اور اپنے مذہب کے جداگانہ معیار کی وضاحت نبی ا کی اطاعت کا فرض سونپ کر اور نبی ا کی نافرمانی سے منع فرما کر، کر دی ہے۔

اسی وجہ سے جو شخص اسلام سے وابستگی کے ساتھ پہچان چاہتا ہے تو اسے ایک خدا پر ایمان لانے اور نبیؐ پر اور ان کے رسول ہونے کی گواہی دے۔

جس طرح الشافعی کہتا ہے کہ نبیؐ کا اختیار یوں ہے کہ آپ کی احادیث اور اعمال قرآنی ہدایت کی روشنی میں تصدیق و صراحت کرتے ہیں۔ وہ مزید کہتا ہے کہ جن معاملات میں قرآنی احکام نہ ہوں وہاں آپؐ کی احادیث اور سنت خود بخود فرض ہو جاتی ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ دو متون کے مجموعے تھے جن کے ساتھ شرعی استدلال و استنباط ہوا، ایک قرآن، اللہ کی کتاب، اور دوسری احادیث اور سنت ہے۔ مؤخر الذکر، اوّل الذکر کی وضاحت کرتی ہے لیکن کسی قسم کا تضاد پیدا نہیں کرتی۔ یوں اوّل الذکر سے مؤخر الذکر کی اہمیت قائم ہوتی ہے۔

اس بات کو ثابت کرنے کے لیے الشافعی ناسخ و منسوخ پر ایک طویل بحث کرتا ہے۔ اسی سے ہماری سمجھ میں آتا ہے کہ خدائی ارشادات و فرامین کی تشریح کے لیے یہ فہم بھی شامل ہے۔ ایک وقت میں نازل ہونے والی وحی منسوخ ہو سکتی ہے اور بعد میں کسی خاص نکتے کے لیے اترنے والی وحی کی وجہ سے پہلی نازل ہونے والی وحی کا پڑھنا رائیگاں ہے۔ الشافعی کے نزدیک قرآنی آیات کی منسوخی، دیگر قرآنی آیات کی وجہ سے ہو سکتی ہے۔ لیکن ایسا ہرگز ممکن نہیں کہ حدیث و سنت کسی قرآنی آیت کو منسوخ کرے۔ بے شک حدیث پر زور اصل میں وہ کسوٹی ہے جس سے کوئی شخص بھی صحیح اور ضعیف احادیث میں افتراق کر سکتا ہے۔ ایک وہ احادیث جن کے بارے میں پورا یقین ہو کہ یہ

الفاظ رسول خداؐ کے اپنے ہیں۔ ایک وہ جو ضعیف ہوں اور کسی بھی قسم کا فیصلہ کرنے کے لیے مناسب نہ ہوں۔ اور اگر کچھ احادیث، دیگر احادیث کو منسوخ کرتی ہیں تو پھر آدمی کے پاس، آپؐ کی زندگی میں خاص اوقات میں کیے گئے اعمال اور فرامین کو آپس میں جوڑنے کا خاص سلیقہ بھی ہو۔ الشافعی کے کتابچوں میں کچھ بنیادی اصول بیان کیے گئے ہیں جنہیں ہم انتقادِ حدیث بھی کہہ سکتے ہیں۔ خاص اسناد کو جانچنے کے مسائل کے حوالے سے جن کے ذریعے احادیث بیان کی گئی ہوں، اگلی صدی میں کئی علماء نے اس مسئلے کے لیے اپنے تمام ہنر اور مہارت وقف کر دی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ احادیث کے چھ مجموعے سامنے آئے جو شرعی استدلال کے حوالے سے کیے گئے۔

اگر یہ سب کچھ بہت پیچیدہ نظر آتا ہے تو یہ واقعی بہت الجھا ہوا اور پیچیدہ کام ہے۔ الشافعی کہتا ہے کہ خدا ہدایت دیتا ہے جبکہ ہدایت میں جدوجہد اور کوشش بھی شامل ہے اور اس کوشش میں ہر شخص برابر نہیں۔ خاص طور پر وہ لوگ جو خدا کی آیات (نشانیوں) کی تشریح و توضیح کے قواعد اور عربی زبان سمجھتے ہیں وہی لوگ درست اور غلط کے فیصلوں کے نگہبان ہیں۔ اس تناظر میں وہ انسان پر لازم فرائض پر فتوے دے سکتے ہیں۔

علماء بھی غلطی سے مبرا نہیں لیکن الشافعی کا وضع کردہ نظام اختلاف کا طریقہ کار متعین کرتا ہے۔

بہرحال خدائی احکام کا معنی بہت واضح نہیں ہے اور یہ بات شافعی کہہ چکا ہے اور اسے بار بار دہراتا بھی ہے۔ الشافعی کی بحث جوں جوں آگے بڑھتی ہے تو ہمیں کئی طریقوں کی آگاہی حاصل ہوتی ہے جن کی مدد سے علماء قرآن و حدیث اور سنت نبیؐ سے ہدایت و رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ کچھ علماء اپنے فتوے کی بنیاد صحیح رائے (استحسان) پر رکھتے ہیں اور ان علماء سے کی مراد عراقی علماء ہیں۔ دیگر علماء استدلال کے مختلف مزاجوں کے جواز پر لاحاصل بحث کرتے ہیں۔ لیکن یہ تمام علماء اجتہاد سے جڑے ہوئے ہیں۔ اجتہاد کا مطلب یہ ہے کہ وہ خدا کے نعمت کردہ راستے کے حصول کے لیے جدوجہد کرتے ہیں۔ لیکن شافعی کے نزدیک اس جدوجہد کی بہترین صورت خدائی احکام کے قریب تر رہنا ہے۔ اسے قیاس کہتے ہیں۔

وہ لوگ جو فارغ ہوں اور ضرورت مند ہوں ان کی امراء، متمول اور کام کاج والے لوگ امداد کریں۔

بچوں کے یہ فرائض ہیں کہ وہ بوڑھے والدین کی مدد کریں۔ اور مزید وہ لوگ جو جوان ہیں اور کام کاج کر رہے ہیں ان پر یہ فرض ہے کہ وہ ان لوگوں کی مدد کریں جو فارغ ہیں۔ یہ نتائج، یہ

قیاس ان متون سے اخذ کیا گیا ہے جس میں والدین کو بچوں کی دیکھ بھال کا حکم دیا گیا ہے۔

شافعی کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تمام قیاس ذاتی شہادت پر مبنی نہیں ہیں۔ وہ پوری تحریر میں دیگر پڑھے لکھے علماء کی جماعت کے خیال سے جڑا رہتا ہے۔ آخر میں کہتا ہے کہ جدوجہد کے لیے کیا مطلوب ہے، خدا کو رہنمائی کے لیے انسان کی شعوری اور باہمی جدوجہد درکار ہے۔ کس طرح ایک شخص ایک رائے سے دوسری رائے کے درمیان امتیاز کر سکتا ہے۔ شافعی کے مطابق انسان کو آراء میں مطابقت اور ہم آہنگی ڈھونڈنی چاہیے۔ جتنی زیادہ مطابقت و موافقت ہوگی اتنی زیادہ درست اور صائب ہوگی۔ یہاں اختلاف ممکن ہے، اس وقت تک جب تک کوئی شخص ایسی رائے قائم نہیں کر لیتا جس پر پوری امت مسلمہ کا اجماع نہو۔ اس طرح رائے اور فتویٰ درست ہو کیونکہ نبی اکرم کا ارشاد ہے ''میری امت کسی غلطی پر راضی نہ ہوگی۔'' ایسی رضامندی تو بہت کم ہونی چاہیے، تاہم شافعی اس کی کوئی مثال نہیں دیتا۔

کلاسیکی نظریہ

شافعی نے اپنے نظام کی بنیاد ہوا میں قائم نہیں کی تھی۔ علاقائی مکاتب سے اس کی بحث کے ذریعہ یہ بات کافی حد تک صاف ہو چکی ہے۔ ان مکاتب میں مذہبی ماہرین نے ہدایت و رہنمائی کے مسئلے میں کئی طرح کے طرزِ فکر اپنا لیے۔ لیکن ہمیں عباسی خلفاء کی مذہبی پالیسیوں کا بھی مختصراً بیان کرنا چاہیے تاکہ تصویر واضح نظر آئے۔

عباسیوں کو 740 میں قوت ملی۔ ایسا کرتے ہوئے انہوں نے امویوں پر ہونے والی تنقید پر انحصار کیا۔ خدا کی کتاب کے ذریعے حکمرانی کا وعدہ کر کے نئے حکمرانوں نے علماء کے ترقی پذیر گروہ کو بہت متاثر کیا، اور ان کے ذریعے اس مذہبی جذبے کو خوب ہوا دی۔ ایسا کر کے عباسیوں نے اپنے اقدام کو جائز و حلال کر لیا۔ انہوں نے اس معاملے کی نشان دہی بھی کر دی جو ان کی صدیوں کی حکمرانی تک جاری و ساری رہا۔

معاملہ یہ تھا کہ کتاب اللہ کے ذریعے حکمرانی کا نعرہ بہت متاثر کن ہے چونکہ یہ بہت سادہ سی بات ہے۔ عراقی علماء کے ابوحنیفہ جیسے پیروکار اس بات کو سمجھ گئے۔ جس طرح 740 میں ہر شخص اس بات کو سمجھ گیا۔ ایک دفعہ جب حکمرانی مل گئی تو عباسیوں کو معلوم ہوا کہ اس کا بہت کم اور محدود فائدہ

ہے۔ حقیقی حکمرانی میں جس چیز کی ضرورت تھی وہ حکمران کی مخصوص گروہوں کی وفاداری کو اختیار میں کرنے کی قابلیت تھی۔ ہر گروہ بہت اہم تفصیلات اور دلائل کے ساتھ دوسرے گروہ سے مختلف تھا۔ کوئی بھی شخص اس بھاری دباؤ اور مجبوری کو استعمال کر کے حکمرانی کرنے کا فیصلہ کر سکتا تھا۔ امویوں نے بھی یہی روش اختیار کی تھی اور یہ ایک وقت میں کسی حد تک کامیاب بھی رہی۔ لیکن ایک دوسرے نقطہ نگاہ سے حکومت کا اصل مسئلہ مسلمانوں کے زیر تسلط وسیع علاقے میں معاشی کام اور اس کی اصلاح تھا، خاص طور پر یہ معاملات تاجروں کے وسیع مفاد اور دیگر طبقوں کو متاثر کرتے تھے۔ عباسی حکمرانوں نے واضح طور پر ان معاملات پر بہت وقت صرف کیا۔ اور انہوں نے خود کو دباؤ والے اقدام کرنے پر تیار پایا۔

میکس ویبر (Max Weber) سیاسی معیشت کے مطالعے میں لکھتا ہے کہ اگرچہ حکمرانوں کو حکمرانی کا جواز مل گیا لیکن وہ سخت اور دباؤ بھری حکومت سے گریز کرتے ہیں، ان کا مقصد بااختیار حکمرانی ہے، جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ رعایا اس بات کا یقین کرلے کہ یقینی طور پر کچھ وجوہ کی بنا پر اپنے حکمران کے احکام کو ماننا ضروری ہے ورنہ دوسری صورت میں ضرر کا خوف ہے۔ عباسی اس نفسیات کو سمجھتے تھے۔ یہ بھی چیزوں کے درمیان مشابہت و مطابقت کا استدلال ہے۔ جس میں قرآنی متون اور احادیث وسنت کو مثال و نظیر ٹھہرایا جاتا ہے اور پھر ان سے کوئی شخص بھی نتیجہ اخذ کر سکتا ہے اور ہدایت و رہنمائی حاصل کر سکتا ہے۔ اس طرح قابل تشریح نکتہ یا یات کو مثال اور عصری صورت حال سے جوڑا جاتا ہے۔ وہاں سے کوئی اصول اخذ کیا جاتا ہے جس سے درپیش مسئلہ اور مثال ایک جیسے نظر آنے لگتے ہیں۔ یہاں الشافعی والدین اور اولاد کی نسبت سے بحث کرتے ہوئے مثال دیتا ہے۔

''کتاب اللہ اور سنت رسول سے یہ عیاں ہے کہ بچوں کی دیکھ بھال اور پرورش کرنا اور ان کی اس وقت تک مدد کرنا جب تک وہ جوان نہیں ہو جاتے، باپ پر فرض ہے۔ چونکہ بچہ باپ کی ذمہ داری ہے اس لیے باپ پر فرض ہے کہ وہ بچے کی اس وقت تک ہر قسم کی مدد کرے جب تک بچہ خود اپنے لیے کچھ کرنے کے قابل نہیں ہو جاتا۔ پس میں اس مثالی قیاس سے سمجھتا ہوں کہ جب باپ اپنی کمائی کھانے پینے کے قابل نہیں رہتا یا جو کچھ اس کے پاس ہوتا ہے اس سے کچھ کمائی کا ذریعہ نہیں رہتا تب اس کے بچوں پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس کو اخراجات اور کپڑے مہیا کریں۔ چونکہ

باپ کی طرف سے ہے اس لیے اسے اپنے باپ کو کسی قسم کے نقصان کا سبب نہیں سمجھنا چاہیے۔ بالکل اسی طرح بچہ اپنے بچوں کے مال کو ضائع نہ کرے۔ کیونکہ بچہ باپ سے ہے۔ پس دادا پڑدادا اگرچہ دور کے بھی ہوں اور بچے بالکل تازہ اگلی نسل کے ہوں۔ وہ اس ذیل میں شمار ہوتے ہیں۔ پس میں اس مثال سے قیاس کرتا ہوں۔''

انہوں نے مختلف مذہبی گروہوں سے اتحاد میں عافیت جانی اور اس کے ساتھ ساتھ وسیع تناظر میں پسند کیے جانے والے پیغام کی جستجو بھی جاری رکھی۔ بعض معاملات میں ان کی یہ جستجو محض سیاسی مجبوری نظر آتی ہے۔ مثال کے طور پر خلیفہ مامون کے بارے میں کہ وہ ایک ایسا شخص تھا جو پڑھے لکھے لوگوں کے درمیان مباحث میں دلچسپی رکھتا تھا۔ دیگر چیزوں کے ساتھ ساتھ اس نے ایک کام بہت ذمہ داری سے کیا۔ اس نے دارالترجمہ قائم کیا جہاں بہت نادر کتب کو عربی میں ترجمہ کرایا گیا۔

مامون کی حکمرانی کا زمانہ 813 سے 833 تک کا ہے۔ باہمی اتحاد کی شدید خواہش کی وجہ سے اس نے اس روش اور مثال کا خاتمہ کیا جس میں خاندان سے ہی حکمران چنا جاتا تھا اور اپنے خاندان کے کسی فرد کے بجائے اس نے ایک دوسرے شخص کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ 817 میں علی الرضا، جس کا مسلم معاشرے میں اپنی خدا ترسی اور پرہیزگاری کی وجہ سے بہت مقام تھا، مامون کا جانشین بننے پر رضا مند ہو گیا۔ جب اگلے سال علی الرضا کی وفات ہو گئی تو اس منصوبے پر پھر سوالات اٹھنے لگے۔ مامون کے پاس چونکہ دیگر ذرائع بھی تھے اس لیے اس نے معتزلہ سے تعلق رکھنے والے علماء سے رجوع کیا جنھوں نے عباسی انقلاب کے دوران ایک عام مذہبی تحریک قائم کر لی تھی۔ اس تحریک کے لوگ ایک منفرد مذہبی استدلال سے کام لیتے تھے۔ اسے الکلام کہا جاتا ہے۔ یہ ایک قسم کی جدلیاتی بحث تھی اور مذہبی اصول و قوانین سے متعلق مسائل پر مرکوز تھی۔ مامون کے دورِ حکومت میں یہ لوگ پانچ اصولوں سے وابستہ سمجھے جاتے تھے:

التوحید: خدا کی مخلوق سے رشتے کے حوالے سے خدا کو فقید المثال سمجھنا۔

عدل: خدا عادل اور تمام اخلاقی قانون کا خالق ہے اور ہمیشہ وہی کرتا ہے جو اپنی مخلوق کے لیے بہتر سمجھتا ہے۔ اور انسانوں سے چاہتا ہے کہ وہ آزادی سے اس کے بنائے ہوئے راستے پر چلیں۔

وعدہ و وعید: اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اپنے قانون کو جزا و سزا کی صورت میں نافذ کرے گا۔ یہ نفاذ اس دنیا میں بھی اور اگلی دنیا میں بھی ہو گا۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر: انسان پر فرض ہے کہ وہ انصاف کی تگ ودو کرے۔

منزالتہ بعینہٖ

میانہ روی: اس بات کی صراحت ہے کہ کس طرح اس گروہ نے مذہبی وسیاسی طرزِ فکر کو اپنایا، خاص طور پر علی اور معاویہ کے ابتدائی اختلافات کے حوالے سے درمیانی روش اختیار کی۔

مختلف مقاصد کے لیے معتزلہ کی توحید کی تعلیمات بہت اہم ہیں۔ کیونکہ یہ وہ اصول ہے جو قرآن کے حوالے سے بہت زیادہ امتیازی اور اختلافی فیصلے کا محرک بنا۔ مامون کا اس گروہ کے افراد کے ساتھ اتحاد کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے علماء کی جماعت کے اہم افراد پر امتحان (محنہ) مسلط کر دیا اور اس کی وجہ سے شرعی پیش رفت کے لیے بہت اہم نتائج برآمد ہوئے۔ معتزلہ کے نزدیک توحید کے معانی یہ ہیں کہ خدا عام انسانی اصطلاح میں صراحت ووضاحت نہیں کرتا۔ کسی حد تک یہ وہ نظریہ ہے جو تمام مسلمانوں میں مشترک ہے۔ قرآن اس کی صراحت یوں کرتا ہے:

> وہ خدا ہے، وہ ایک ہے، جو ہمیشہ سے ہے اور مطلق ہے، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا نہ اس سے کوئی پیدا ہوا اور اس جیسا کوئی نہیں۔

(قرآن 112)

بیک وقت قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ وہ سب کچھ دیکھنے والا ہے، سب کچھ جانتا ہے، طاقتور ہے، ذہین ہے۔ خدا سے منسوب یہ صفات آخری درجے کی ہیں۔ چنانچہ قرآن میں آیا ہے:

> خدا کوئی نہیں سوائے اللہ کے۔ ہمیشہ رہنے والا اور سب کا مددگار ہے۔ نہ وہ سوتا ہے نہ وہ غافل ہوتا ہے۔ زمین وآسمان میں موجود ہر چیز اسی کی ہے۔ اس سے کون سفارش کر سکتا ہے؟ سوائے اس کے جسے وہ اجازت دے۔ وہی جانتا ہے کہ اس کی مخلوقات سے پہلے اور بعد میں اور ان کے پیچھے کیا ہے۔ وہ اس علم کا ایک بھی نہیں سمجھ پائیں گے سوائے اس کے کہ جب وہ خود چاہتا ہو۔ اس کی شاہی زمینوں آسمانوں میں ہے۔ وہ ان کی نگرانی وحفاظت کرتے ہوئے تھکتا نہیں کیونکہ وہ سب سے اعلیٰ وبلند ہے۔

(2:56)

یہاں خدا کا تصور ایک بادشاہ جیسا ہے جو بہت اعلیٰ درجے پر فائز ہے لیکن انسانی تجربے میں

آنے والے بادشاہوں سے تقابل کے قابل ہے۔ یہاں یہ بات مناسب لگتی ہے کہ جو شخص خدا کے تصور کے بارے میں سوچ رہا ہے اسے خدا کو ایک عظیم بادشاہ کے طور پر آخری حد تک سوچنا چاہیے۔ اور اس طرح کرنے سے وہ خدا کی بے پناہ قوت سے آگاہ ہو جائے گا۔

معتزلہ کو اس بات کا ڈر تھا کہ خدا کے حوالے سے انسانی صفات کی زبان استعمال کرتے ہوئے کہیں کہیں کچھ غلط فہمی نہ پیدا ہو۔ توحید کی تشریح اس طرز پر کرنے کا مقصد قرآنی معانی کی وضاحت تھا، خاص طور پر خدا کے تصور اور انسانی زبان کے درمیان جو رشتہ تھا اس حوالے سے یہ تشریح تھی۔ معتزلہ کے منکرین اس بات پر زور دیتے تھے کہ خدا کے بارے میں تمام گفتگو استعاراتی ہے۔ گفتگو کا یہ نمونہ نہ صرف عام گفتگو کے لیے استعمال ہوتا ہے بلکہ قرآن میں موجود الٰہیاتی گفتگو کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ جب مقدس آیات خدا کی بادشاہی کی بات کرتی ہیں، جو زمینوں آسمانوں تک پھیلی ہوئی ہے تو یہ ایک قسم کی خدا کی عمل داری کا علاقہ بن جاتا ہے اور اس سے خاص قسم کا واضح خیال پیدا ہوتا ہے جو خدا کے تصور کے بارے میں سوچتی مخلوقات کے لیے بہت واضح ہے۔

بادشاہی والی آیت بہت مضبوط ہے لیکن خدا کے صحیح تصور تک نہیں پہنچ پاتی۔ اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ دیگر منفی اصطلاحات سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ خدا محدود نہیں ہے۔ اس کی کوئی ابتدا و انتہا نہیں۔ وہ کسی کو جنم دیتا ہے نہ کسی سے جنم لیتا ہے۔

معتزلہ قرآن کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ خدا کی مخلوق ہے۔ وہ اس بارے میں بصد اصرار کہتے ہیں کہ یہ پاک کتاب انسانی کوششوں کے حوالے سے بہترین رہنمائی ہے جس کی وجہ سے ہم زمینوں آسمانوں کے قائم کرنے والے کو تسلیم کرتے ہیں۔

تاہم ان لوگوں نے اس بات کو نشان زد کرنا بہت اہم سمجھا کہ یہ کتاب ''جس میں کوئی جھوٹ نہیں''، جو نیک لوگوں کے لیے ہدایت ہے''کسی ایسے مزاج کو قائم نہیں کرتی جس سے پتہ چلے کہ یہ خدا کا براہ راست مخلوق سے خطاب ہے۔

معتزلہ کے اس تصورِ توحید کے لیے بہت سے دلائل اور وجوہ ہیں۔ ان کی پریشانی کسی بھی طرح کم نہ تھی کہ تشریح کے مختلف طریقے اسلامی اور عیسائی تصورِ خدا کے درمیان امتیاز ختم کر سکتے تھے۔ مسلمان اس بات کو سمجھ گئے تھے کہ عیسائی جس عمل سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا

کہتے ہیں وہ خالق کے ساتھ وابستہ مخلوق کے لیے پریشان کن اور الجھا ہوا ہے۔

اگر خدا کی محبت میں خدا کو واقعتاً کہیں بیٹھا ہوا دکھایا جائے یا اسے آسمانوں کا بادشاہ تصور کیا جائے۔ یا اسے حقیقی دیکھنے والا ظاہر کیا جائے، چاہے اس کے لیے تصوراتی طور پر جتنا بڑا اور اعلیٰ مقصد ہو، مسلمان اور عیسائی رعایا کے درمیان تصورِ خدا کی بنا پر کتنا فرق رہ جاتا ہے۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ مسلمان اس طرح بات کرتے تھے جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ خدا مجسم وجود رکھتا ہے، جو تخت پر بیٹھنے کے قابل ہے، مخلوق کی نگرانی کرتا ہے۔ اس طرح کی کئی باتیں مسلمان کیا کرتے تھے۔ مشہور معتقدات اس بات کا وعدہ کرتے تھے کہ جو بخشے جائیں گے وہ بہشت میں خدا کا چہرہ دیکھیں گے۔ ایسا کرنے سے، یہ معتقدات اس تصور پر استوار تھے کہ قرآن بطور خدا کا کلام اصل میں خدا کی اپنی صراحت ہے۔ بہت سے علماء کے لیے ان معتقدات کی تلاوت کے لیے قرآن کے اوراق کی تخلیق ہوسکتی تھی۔ جس طرح سیاہی اور قاری کی آواز، جو آدمی قرآن کی تلاوت سنتا ہے یا اسے جامع طریقے سے سنتا ہے اس کا تصورِ خدا کے نظریات سے سامنا بہت سادگی سے نہیں ہوتا۔ ایسا شخص کسی بھی چیز کی عدم موجودگی میں زندہ خدا کے سامنے موجود ہے۔

معتزلہ کی نگرانی میں مامون نے امتحان لینے کا عزم کیا، جو خدا کے خلق کردہ کلام کے اصولوں کے ساتھ علماء کی وابستگی کی پرکھ کرے گا۔ کئی مستند روایات کے مطابق، آخر یہ امتحان دارالحکومت اور اس کے گردونواح میں بہت مشہور شخصیات پر مرتکز ہوا۔

انہی مستند روایات میں اس بات پر بھی زور ہے کہ وہ علماء جو اس مقابلے میں شریک تھے انہوں نے معتزلہ کے اتحاد میں شامل ہونے کی قسمیں کھائیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مامون بہت سلیقے سے کام کر رہا تھا اور ایک شرعی عمل کے یکساں تصور کے حصول کے لیے پُریقین تھا، جس سے عباسی خلفاء کی مذہبی امداد کے حصول کی شدید خواہش کے مقاصد پورے ہوتے تھے۔

اس امتحان میں شریک لوگوں میں سب سے اہم عالم احمد بن حنبل (م855) تھے۔ احمد بن حنبل احادیث کے عالم تھے۔ وہ محمد ﷺ کی سنت اور ان کے کہے گئے فرامین کو جمع کرنے کے ماہر تھے۔ اور ان احادیث کی تلاش میں وہ صرف صحیح اور احسن احادیث کو قبول کرتے تھے۔ احمد بن حنبل کا تبحر علمی اور شافعی کے کام میں حیران کن رشتہ ہے۔ اگرچہ دونوں تمام نکات پر متفق نظر نہیں آتے۔ احمد بن حنبل نے شافعی کو اپنے نظریے میں شریک کیا کہ خدا کے راستے کے سمجھنے کے لیے

قرآن وسنت میں دی گئی مثالوں کوخلوص سے پڑھنا ضروری ہے۔ یہ بہت اہم بات ہے کہ مشہور تصورِ خدا کا زیادہ تر حصہ رسولؐ کے الفاظ اور اعمال سے اخذ شدہ ہے۔ پس یہ نظریہ کہ جولوگ بخشے جائیں گے وہ خدا کا دیدار کریں گے، قرآن سے قائم نہیں ہوتا بلکہ حضور ؐ کی احادیث سے قائم ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح خدا کے بارے میں مٹی سے بنے ہوئے انسان کی شکل کی روایات، احادیث سچ اور قرآنی آیات کی تشریح کا نتیجہ ہیں۔ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ رسول خداؐ سے منسوب احادیث قرآن اور دیگر تحریری متون کو اس ام الکتاب میں موجود الٰہیاتی گفتگو کے عربی متن کی تشکیل کرتے ہوئے ایک آسمانی کتاب میں ڈھالتی ہیں۔ امتحان اور مقابلے کی روایات احمد بن حنبل کو احادیث کے حوالے سے مقبول قسم کا مردِ میدان ٹھہراتی ہیں۔ وہ رسول خداؐ کی سنت سے وابستہ شخص تھا جس نے حضور ؐ کی مقدس کتاب کے بارے میں آراء کو اپنے قائم کردہ مذہبی زبان کے نظریے کو ہرگز نہ بدلا۔ اپنے اس تصور پر قائم رہنے کی وجہ سے معتزلہ کے اصولوں کا اتحادی ہونے کی قسم نہ اٹھائی، غالباً اس نے جواب نہ دینے پر زور دیا کیونکہ خلیفہ میں سوال کرنے کی اہلیت کا فقدان تھا۔

احمد بن حنبل کے اس محفوظ اور تکنیکی طریقے پر نظر ڈالنا بہت اہم ہے کہ اس نے اس سے اس امتحان اور اور مقابلے کی بھرپور مزاحمت کی۔ دیگر روایات سے علم ہوتا ہے کہ احمد بن حنبل کا مامون سے اور معتزلہ سے تفاوت حقیقی تھا۔

احمد کے نزدیک وفاداری کا یہ تقاضا ہے کہ وحی کیے گئے متون کی زبان کی حدود میں رہا جائے کیونکہ کوئی بھی شخص بادشاہی والی آیات بنا سکتا ہے اور یہ کہہ سکتا ہے کہ خدا کی بادشاہی عام تجربے یا سامنے نظر آنے والی بادشاہی جیسی نہیں۔ کوئی شخص اس آیت کو استعاراتی نہ کہے، یہ آیت خدا کا کلام ہے۔ احمد بن حنبل کی مزاحمت بہت تکنیکی تھی کہ خلیفہ کا اختیار شریعت سے وابستگی پر قائم ہے۔ اس نے مزید کہا کہ قرآن میں ایسا کوئی متن نہیں اور نہ مستند احادیث میں کہیں یہ ملتا ہے کہ جن پر اس دعویٰ کی بنیاد ہو کہ قرآن خدا کی مخلوق ہے۔ جہاں کسی معاملے پر کوئی متن یا آیت نہیں وہاں کوئی مضبوط دلیل نہیں۔ جہاں کوئی دلیل نہیں وہاں کوئی فرض نہیں۔ جہاں کوئی فرض نہیں وہاں کسی حکمران کو یہ حق حاصل نہیں اور نہ اس پر فرض ہے کہ وہ فرماں برداری کا مطالبہ کرے۔ اس موجودہ سوال کے حوالے سے خلیفہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ مسلمان کے ایمان پر پابندی لگائے۔ مامون

نے اپنی حد سے تجاوز کیا ہے۔

خلیفہ کے حکم پر احمد بن حنبل دربار میں حاضر ہوا۔ اس وقت تک مامون فوت ہو چکا تھا اور دربار معتصم (833-847ء) نے لگایا ہوا تھا۔

معتصم کے حکم پر جیل کاٹنے اور درے کھا کر احمد بن حنبل نے بہت محتاط انداز میں اپنی مزاحمت کی درستی کی وضاحت کی۔ اس نے کہا کہ مسلمان پر فرض ہے کہ وہ اپنے حکمران کی عزت کرے اور اس کے قانونی احکام پر عمل کرے۔ غیر قانونی اور غیر منصفانہ حکم ملنے پر اسی مسلمان پر فرماں برداری سے انکار فرض ہو جاتا ہے۔ احمد بن حنبل کے مطابق، اس انکار کو بغاوت یا شور وشر سے گڈمڈ نہ کیا جائے۔ احمد بن حنبل ان علماء میں سے ایک ہے جو کبھی انقلاب کو منصفانہ یا درست نہیں سمجھتے۔ غالباً ایک نادرست حکم سے انکار، حکم کی تعمیل سے دستبرداری سمجھنا چاہیے۔ احمد بن حنبل کی اس مقابلے کی مزاحمت سے سیاسی رویے کی بہترین اور پرکشش مثال ملتی ہے۔

مقابلے و امتحان کی روایات، احمد بن حنبل کی عباسیوں کے حوالے سے مسلسل انکار کی روایات، حتیٰ کہ خلیفہ متوکل کو خلافت ملنے اور مامون کے حکم کو بدل دینے کے بعد کی روایات کی بنا پر مائیکل کوک (Michael Cook) احمد بن حنبل کی ایک غیر ماہر یا اناڑی کی سیاسیات کی بات کرتا ہے۔ اس سے کوک کا مقصد انتظامی اداروں سے براہ راست یا کسی بھی طرح انکار سمیت زندگی کے سیاسی رشتے کی تصویر کشی کرنا ہے۔

اسلامی تاریخ کے اس واقعے کے بارے میں کوئی بھی شخص بہت زیادہ بات کر سکتا ہے لیکن ہماری دلچسپی کا نکتہ احمد بن حنبل ہے، جس نے شرعی استدلال کے رجحانات کو ترقی دی۔ رسول کریمؐ سے گہرا لگاؤ اور رسول کریمؐ کی سنت کی مستند احادیث کی پہچان اور پرکھ شرعی استدلال کی تعمیر و ترقی کے لیے کافی تھیں۔ شافعی اور حنبل اس ترقی میں دو اہم لوگ ہیں۔ لازمی طور پر احمد بن حنبل کو احادیث رسولؐ کے جمع کرنے کی وجہ سے اور مختلف سولات کے حوالے سے اس ردعمل کی وجہ سے ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ حتیٰ کہ شافعی کو بھی ہمیشہ یاد رکھا جائے گا کہ اس نے قرآن و سنت رسول ۱ کو شریعت کی فہم کے لیے بنیادی ماخذ کہا تھا اور اس نے ایک باضابطہ نظام وضع کیا تھا۔

گیارہویں اور بارہویں صدیوں میں شافعی اور حنبل نے جس نظام کو وضع کیا تھا وہ پوری مضبوطی سے موجود تھا۔ اب اسے مثالی عمل کرنے والے لوگ مل گئے تھے۔ یہ علمائے کرام

الماوردی (م1058)، الصراحصی (م1096)، ابن عاقل (م1119) اور ابن رشد (م1058) تھے۔شرعی استدلال سے ان کا مقصد الٰہیاتی رستے کی فہم تھی۔ یہاں انہوں نے اصول الفقہ یا ماخذات کی فہم پر کام کیا۔اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلم اور متفقہ متون کا نظام، اور تشریح وتفسیر کے اصول، جن کی مدد سے کوئی بھی کسی ایمان والے کے اٹھائے گئے سوال کی روشنی میں اپنی رائے اور فتویٰ دے سکتا تھا۔ اور اس طرح مسلم طبقے کے مقاصد کی تکمیل میں سہولت پیدا ہوسکتی تھی۔ اور یہ مقصد نہی عن المنکر اور امر بالمعروف ہے، جو بنی نوع انسان کی بہتری کے لیے ہے۔

مثال کے طور پر، بدایت المجتہد نامی کتاب پر ابن رشد کے دیئے گئے تبصرے کے مطابق بعض اعمال اجتماعی فرائض میں شامل ہیں لیکن کچھ لوگ ان کی ادائیگی کرتے ہیں بعض کو معافی ہے۔بعض دیگر اعمال انفرادی ہیں جنہیں کوئی شخص کسی دوسرے کے لیے ادا نہیں کرسکتا۔ زیادہ تر حالات میں کسی جنگ میں لڑنا اجتماعی فرض کی مثال ہے۔ پانچ وقت نماز کی ادائیگی انفرادی فرض ہے۔

قرآن وسنت میں موجود نص کی روشنی میں کچھ فتوے اور آراء اس حوالے سے بہت واضح ہیں کہ ان پر کسی بھی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔لیکن کچھ دیگر آراء اور فتوے امکانی ہیں۔ یہ امکانی فتوے قابل قبول تشریحات کی حد میں ہوتے ہیں اس لیے ان پر کوئی بھی منطقی یا شعوری اختلاف برداشت کیا جاسکتا ہے۔

کچھ ایسے مسائل بھی ہیں جن کے لیے کوئی واضح نص نہیں ہے۔اس حوالے سے عالم اپنی رائے دیتا ہے۔اس کام کے لیے قابل ترجیح طریقہ قیاس کا ہے، یا تمثیلی انداز ہے۔اس کا شافعی کے کام کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے۔ابن رشد بھی کہہ چکا ہے کہ جائز تمثیل اصل میں کسی بھی چیز کی واجب نص کو کسی دوسری چیز کے لیے نشان زد کرنا ہے جس کے بارے میں شریعت خاموش ہو۔ چیز یا واقعے کی مشابہت یا دونوں کے درمیان کوئی قدر مشترکہ ہونے کی بنا پر شریعت نص مقرر کرتی ہے۔بعض مسائل میں قرآن وسنت کے درمیان تمثیل، مسئلے کی شباہت کے ذریعے قائم ہوتی ہے۔بعض دیگر معاملات پر قیاس یا تمثیل عام اصول سے قائم ہوتی ہے۔ جو دو چیزوں کو آپس میں جوڑ دیتا ہے۔ابن رشد کہتا ہے کہ ان کے درمیان امتیازات بہت خفیف ہیں لیکن آخر میں ان پر اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ان امتیازات کے حوالے سے آدمی کو علماء کے اجماعی فیصلے میں ہدایت ضرور کی جاتی ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دیئے گئے فتوے میں قطعیت نہیں بلکہ قیاس کیا

گیا ہے۔لیکن یہ حقیقت ہے کہ قرآن وسنت پر قائم ہونے والا اجماع نئے امکان کے در وا کرتا ہے کہ یہ فیصلہ مامون کے مختلف ہونے یا کسی نئی چیز یا معلومات کی بنا پر الٹ بھی ہوسکتا ہے۔ابن رشد یہ نظریہ قائم کرتا ہے کہ آزادانہ فیصلے میں بھی ہمیشہ امکان موجود رہتا ہے اور کسی بھی عالم کی رائے کے اعلان سے علماء کے ابتدائی گروہ کے فیصلے کو ن بدل سکتا ہے۔

ویل حلاق (Wael Hallaq)، ابن رشد اور دیگر علما کے کام کا محاکمہ کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں صدی کو سنی مسلمانوں میں شرعی استدلال کا زریں دور کہتا ہے۔اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں شیعہ اور سنی کی اصطلاح قطعاً مفید نہیں۔یہ اصطلاح صرف اسی وقت فائدہ مند ہے جب اس سنہرے دور کے شیعہ علماء کے کیے ہوئے کام سے تقابل کا سوچیں۔ان علماء میں المفید (م1023) اور اس کے شاگرد شریف المرتضٰی (م1044) اور محمد ابن الحسن الطّوسی (م1068) ہیں۔یہ علماء گیارہویں صدی کے بغداد میں موجود تھے یا تیرہویں اور چودھویں صدی حلاق کے مکتب سے تعلق رکھنے والے علماء تھے۔حلاق، کوفہ اور بغداد کے درمیان ایک علاقہ ہے۔یہ علاقے اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ عراق کے مشرق اور جنوبی علاقوں میں شرعی استدلال کی امتیازی فکر قائم ہوئی۔ایران بھی اس طرز فکر کا مرکز تھا۔

حلاق اور بغداد کے علماء کو اثنا عشری تصور یا بارہ امامی کہا جاسکتا ہے۔یہ اہل تشیع کی ایک صورت ہے۔اس میں لوگوں نے اس تصور کو قبول کرلیا تھا کہ رسول کریم ا کے وصال کے بعد امامت کی قیادت علی کے پاس آئی، جو آپؐ کے نامزد جانشین تھے اور ان سے دوسرے ائمہ تک پہنچی۔اور آخر میں حسن عسکری کے پسر امام محمد تک پہنچی۔جیسا اہل تشیع کہتے ہیں معصوم محمد کو خدا کے مقصد ومنشاء کی خاطر (873-874) میں غیب میں لیا گیا اور خدا کے فیصلے کے دن تک وہیں رہیں گے۔اس دن امام غائب، مہدی کی صورت میں ظاہر ہوں گے جو اہل ایمان کی قیادت کریں گے اور امن وانصاف کا بول بالا ہوگا اور ان کی حکومت قائم ہوگی اور وہ بنی نوع انسان پر ہزار سال تک حکومت کریں گے۔

شیعہ نقطہ نظر سے پہلے فتنے کے واقعات محمدؐ کے اپنی امت کے لیے سوچے گئے پلان کو رد کرنے کا سبب بنے۔اور بعد میں ایک ایسا تناظر اور سیاق تخلیق کیا گیا جس میں مسلمانوں کی اکثریت کو شریعت سے جڑے ہوئے سیدھے راستے پر چلنے سے روک دیا گیا۔یہ رد یا انکار علی کے

بیٹوں اوران کے جانشینوں کی زندگی میں یقینی تھا۔اس انکار کا مطلب یہ تھا کہ شرعی استدلال کے کارِ عظیم کے اہم حصوں کوشک کی نظروں سے دیکھا گیا۔خاص طور پر رسول اکرم ؐ کی سنت کی احادیث کواستعمال کے لیے کڑی جانچ پڑتال کی ضرورت تھی۔صرف اس بات کو سمجھنے کے لیے کہ کب اور کہاں لوگ علی کی قیادت کے انکار میں ملوث تھے اوران احادیث کوتبدیل بھی کیا جاسکتا تھا اورنئی احادیث علی کے انکار کے لیے گھڑی بھی کی جاسکتی تھیں،شیعہ علماء کے کام کوسنی علماء کے تصرف میں احادیث کے مجموعوں کا پہلے ہی سے متبادل سمجھ لیا گیا۔اس حوالے سے دسویں صدی کے علماء الکلیاتی (941-942) اورابن بابوا (م991)، جوحدیث کے جمع کرنے والے تھے، کے کام پر بہت کچھ لکھا، تاہم ان علماء نے احادیث کی اسناد پرتوجہ مرکوز رکھی۔اسناد سے مراد کسی بھی حدیث کے بیان کرنے والےلوگوں کا سلسلہ ہے۔وہ احادیث صحیح تصور کی گئیں اورشرعی استدلال کے معیاری مقاصد کے لیے فائدہ مند سمجھی گئیں جن کی سند میں کسی ایک مقرر امام کا نام شامل تھا یا ان لوگوں کے نام شامل تھےجن کی سچائی امام یا رہبر کی گواہی سے ثابت تھی۔

شیعہ احادیث کے مجموعوں میں کئی احادیث کوانسانی معاملات میں (عقل) منطق کے پیمانے پر پرکھ کر درست تسلیم کیا گیا۔ بارہ امامی علماء سے منسوب یہ احادیث عقل (منطق) کوشرعی استدلال کا ایک اہم ذریعہ ہونے کا اعلان کرتی ہیں۔اس اعلان کا جامع مقصد کہ کس طرح سنی شرعی استدلال کی مختلف صورتیں شیعہ شرعی استدلال سے مختلف اور جدا ہیں، بہرحال یہ بات بھی بحث کی متقاضی ہے۔ہمیں صرف اس بات پرتوجہ دینی چاہیے کہ شیعہ علماء ان روایات میں کس قدر خوشی محسوس کرتے تھے کہ جہاں کسی خاص معاملے میں علماء کا اجماع ہوااور وہاں ایک مختلف الرائے شخص کھڑا ہوااور اجماع کوغلط ثابت کردیا۔اور یہ اجماع گویا اکثریت کی غلطی ہےاور صحیح منطق ہے جس کے سبب مختلف الرائے شخص معاملہ سلجھا دیتا ہے۔ایسی روایات نے اس ثقافت کی تہذیب کی جس میں علماء خود کو زیادہ آزاد تصور کرنے لگے۔اور سنیوں کی نسبت مشابہات پر زیادہ نظرثانی کرنے لگے۔شریعت استدلال کے معاملے میں شیعہ طرزِ فکر کی ترقی اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ بارہ امامی علماء پر بھی یہ بات واضح نہیں تھی کہ کس منطق، ذریعہ یا سبب کوایک آزاد فیصلے کا ماخذ سمجھ کرنظرثانی کریں۔

چھٹی اور ساتویں صدی میں اصولی گروہ جو منطق اور دلیل کا حامی تھا اور تحریری گروہ، جو تحریری یا روایت کا حامی تھا اور بارہ امامی علماء کے درمیان مباحث کی وجہ سے اس سوال کے حوالے سے بہت پیچیدہ تنازعات میں الجھ گئے۔ جبکہ تمام گروہوں کو اس بات کا یقین ہو گیا کہ ایک صحیح فیصلہ یا نص صحیح دلیل یا وجہ کے مطابق اصولی طور پر ہوتا ہے۔ یہ بات اس وقت بھی واضح نہیں تھی (کوئی شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ابھی تک واضح نہیں)۔ کہ یہ دعویٰ بعض خاص معاملات میں کس طرح کام کرتا ہے۔

جدید(ترکیب)منظرنامہ(Modern Setting)

گیارہویں اور بارہویں صدی میں شرعی استدلال کے بہترین علماء کی بڑی تعداد سامنے آئی۔ دونوں شیعہ اور سنی مسلمانوں کے نزدیک ان علماء کے کام آنے والی نسلوں کے لیے شرعی استدلال کے حیطہ عمل کی تعریف میں معاون ثابت ہوا اور علماء نے خود کو انسانی رویے کے اچھا برا ہونے کی کثیر نسلی گفتگو میں خود کو شریک ہوتا خیال کیا۔ اس گفتگو میں شرعی استدلال کے تشکیلی دور اور زریں عہد میں علماء کے ذریعے قرآن وسنت کا اطلاق اور تشریحات نے ایسی ساخت قائم کر دی جس کی مدد سے علماء کی آنے والی نسلوں نے اپنے دلائل قائم کیے۔ مزید یہ کہ ان ادوار میں علماء خاص قسم کے سوالات تک پہنچ گئے۔ مثال کے طور پر مسلمانوں کا حکمران کب عسکری قوتوں کو بااختیار کر سکتا ہے یا جنگ کرنے کے لیے کون سے حربے قابل قبول ہیں۔ یہ تمثیلی نمونے کے طور پر کام آئے جن کے بارے میں آنے والی نسلوں کے علماء غور کر سکتے تھے۔ ہر معاملے میں شرعی استدلال کا عمل، تسلسل اور تخلیقیت کے درمیان توازن قائم کیے ہوئے ہے، چاہے کوئی شخص شرعی استدلال کی ساخت پر بات کر رہا ہے یا ان نصوص کے بارے میں سوچ رہا ہے جن میں غلط اور صحیح کے خاص سوالات ہیں۔ تسلسل کے حوالے سے ابتدائی نسلوں کی قابلیت احترام کا تقاضا کرتی تھی۔ چودھویں صدی میں کام کرتا ہوا عالم، جیسا کہ ابن تیمیہ(1328) ہے، اس نے خود احمد بن حنبل اور اس کے طالب علموں جیسا انداز اپنایا۔ ان بزرگوں کو بطور رہنما اور اساتذہ سمجھ کر رجوع کیا اور واضح طور پر اور دوٹوک انداز میں انہیں خود سے بہتر خیال کیا۔ اسی طرح ابونشریسی(al-Wansharisi)(م1508) نے مالک ابن انس اور اس کے مقلدین کے لیے نیک جذبات کا اظہار کیا اور اپنے فتاویٰ اور آراء میں ان کے فتاویٰ

اور طرزِ فکر کا دفاع کیا۔ ماضی کے تسلسل پر زور دینے والوں میں ابن تیمیہ اور ابونشریسی بہت خاص لوگ تھے۔ علماء جو شرعی استدلال کا ہنر، اسلامی تعلیمات کے کسی مرکز سے سیکھتے تھے، جو بغداد، دمشق، مصر اور مقدس شہروں میں قائم تھے۔ اسلامی تعلیمات کے مراکز سے اصطلاحی طور پر یہ مراد ہے کہ کسی ایک مکتب فکر پر عمل کرنے والے (شیعہ، سنی، شافعی، حنبلی)۔

ایک طے شدہ نصاب میں ماہر ہونے کے بعد ایک عالم کو سند دی جاتی تھی جس پر اس کا علمی درجہ لکھا ہوتا تھا اور اپنے علمی درجے کے مطابق وہ اپنے پیروکاروں کو وعظ و نصیحت کرتا تھا۔ زیادہ تر یہ کام محض تقلید یا نقل تھا جس کا مطلب ایسی علمی استعداد جو کسی خاص مکتب فکر کے علماء کی اجماعی روایات اور آراء کو بیان کرنے کے لائق ہو۔ دوسروں کے نزدیک یہ تقلید کا عمل وسیع تناظر میں تھا۔ ان تقلیدی علماء کی اتنی علمی استعداد تھی کہ جو چار مکاتب فکر میں کسی ایک مکتب فکر کے اجماعی فتاوٰی کو دہرا اور بیان کر سکتی تھی۔ اور ان مکاتب فکر کے اجماعی فیصلوں اور فتاوٰی کا تقابل اور موازنہ کر سکتی تھی تاکہ ہدایت کا متلاشی صحیح فیصلے کو اختیار کر سکے۔

کچھ ایسے علماء بھی تھے، جیسے ابن تیمیہ اور ابونشریسی، جنہیں شرعی استدلال کی تربیت کی وجہ سے ایک پلیٹ فارم مل گیا تھا، جہاں وہ آزادی اور خودمختاری سے فتوے دیتے تھے۔ یہاں تخلیق کرنے کی قابلیت کا انحصار شرعی استدلال کی ساخت اور ماخذات پر اور تازہ فکری پر ہے۔

جیسا کہ ابن رشد کے ماخذات کے نظریے کی تلخیص کی بحث میں لکھا ہے کہ قیاسی استدلال بہت زیادہ اختلاف کا باعث بن سکتا تھا۔ ابن تیمیہ اس بات کو سمجھ گیا تھا اور اس نے بحث کرتے ہوئے کہا کہ اس کے بہت سے بزرگ علماء غلط اور درست میں امتیاز کرنے کی کوشش میں اسی قیاسی استدلال پر زور دیتے رہے۔

ابن تیمیہ نے امام احمد بن حنبل کی مثال پر توجہ مبذول کی اور کہا کہ یہ براہ راست المصلحہ کی دلچسپی کا باعث تھا کہ جو عوامی دلچسپی کے باعث بہت مفید اور مددگار رہے۔ بہت سے مسائل میں بہت دیانتدارانہ اور بہتر طرز و طریقہ قائم ہوا۔ اس وجہ سے نہیں کہ اس مثال نے کسی تحریری تمثیل اور معاصر فتوے کے درمیان تعلق جوڑنے پر دباؤ ڈالنے کی کوشش نہ کی۔

کسی دوسرے وقت میں اختراع کرنے کی صلاحیت، فہم اور سوجھ بوجھ پر انحصار کرتی ہے کہ مختلف حالات میں نئے فتوے اور فیصلے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب الوانشی نے اس سوال کے

ساتھ معاملہ کیا کہ کیا مسلمان جو غیر اسلامی حکومت میں رہ رہے ہیں، انہیں وہاں سے کسی مسلمان حکومت کے علاقے میں ہجرت کی ضرورت ہے؟ اس نے جوابی دلیل دیتے ہوئے کہا کہ مناسب جواب تو ہاں میں ہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ کئی نسلوں کی اجماعی مثال سے جواب اس کے متضاد بنتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے الوانشی نے ہسپانی حکومت کے پیدا کردہ خاص حالات کی طرف توجہ مبذول کی، اور کہا کہ ان حالات نے ایک نیا عذاب پیدا کر دیا ہے۔ نہ صرف اسلامی ریاست میں پہلے سے رہنے والے مسلمانوں کے لیے خطرہ پیدا کر دیا ہے بلکہ تمام اسلامی تہذیب کو خطرے سے دوچار کر دیا ہے، اس حوالے سے کہ ان کی زندگیاں اور جائیدادیں نئی حکومت چھین سکتی تھی اور استحصال کے لیے ریاست میں استعمال کر سکتی تھی یا مسلمان حکمران کی طرف سے دی گئی دیگر رعایتیں بھی استحصال کی ریاست استعمال کر سکتی تھی۔ پس نئے ادوار یا نئی بصیرتوں سے نئے فتوے دیئے جا سکتے ہیں۔ شرعی استدلال کو مناسب طریقے سے بطور قدامت پرستانہ عمل کے بنوایا جا سکتا ہے، اس حوالے سے کہ زیادہ شریک کار لوگ تمثیل یا مشابہت کے رستے پر چلیں، ایک نئی یا بہتر نظیر قائم کرنے کے لیے، سچی اختراع، صرف چند لوگوں کے لیے مخصوص ہے۔ جب یہ چند لوگ آزادانہ فتوے کے حق کا دعویٰ کرتے ہیں، ان کے دعوے بہت بحث طلب ثابت ہوتے ہیں اس لیے اس میں حیرات کی کوئی بات نہیں کہ شرعی استدلال کی تاریخ حقیقت میں اختلاف کی تاریخ ہے جس میں اکثر دلیل تشدد اور جور و جبر سے جڑی ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنی زندگی کا جو بیشتر حصہ قاہرہ میں مملوک حکمران کی قید میں گزارا اور اپنی زیادہ تر کتابیں وہیں تصنیف کیں، بہت معلوماتی ہے۔

اس طرح ان معلومات میں کئی ایسی شخصیات بھی شامل ہیں جو بڑی تبدیلیوں کے موافق کار شمار ہوتی ہیں۔ انہی تبدیلیوں نے اٹھارہویں صدی کے وسط سے آخر تک مسلمان معاشروں پر اثر انداز ہونا شروع کر دیا۔ پہلا شخص شاہ ولی اللہ دہلوی (1703-1762) تھا جو علماء کے طبقے کا نمایاں فرد تھا۔ یہ طبقہ ان دنوں کام کر رہا تھا جب مغل سلطنت کا چراغ گل ہونے کے قریب تھا۔ بابر اور مغل حکمرانوں نے سولہویں صدی کے اوائل میں ہندوستان پر اسلامی تسلط قائم کر لیا تھا۔ ولی اللہ کی پیدائش کے وقت مسلمانوں کی طاقت ختم ہو رہی تھی اور اورنگزیب برصغیر کا آخری عظیم مغل تاجدار تھا۔

شاہ ولی اللہ شرعی استدلال پر عمل پیرا ہونے کی طرف از سر نو توجہ دلا کر اسلامی قوت کو بحال

کرنے کی امید رکھتا تھا۔ آخر کار اس نے نوجوان علماء کی تربیت کے لیے ایک نیا مرکز قائم کیا۔ ان نوجوان علماء کا کام ہندوستان کے مسلمانوں کو امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی ترغیب دینا تھا۔

یہ منصوبہ کافی مشکل ثابت ہوا۔ ایسا دھیرے دھیرے بڑھتی ہوئی نا قابل مزاحمت برطانوی طاقت کی وجہ سے نہیں تھا۔ ولی اللہ کے بیٹوں میں سے ایک نے 1802 میں اس بات کا واضح اعلان کرنا ضروری سمجھا کہ ہندوستان کو اب اسلامی ریاست تصور نہیں کرنا چاہیے۔ خاص طور پر عبدالعزیز کے فتوے اور آراء مسلمانوں کے درمیان خاصے اختلافی ہیں۔ اپنی طاقت کو مضبوط اور ٹھوس کرنے کے لیے برطانوی راج نے شیعہ مسلمانوں کی طرف رخ کیا، جس کا شمال میں کافی زور تھا۔ عبدالعزیز اور دیگر سنی علماء نے شیعہ کی اس پہچان کو بدعت کا قیام خیال کیا۔

اسی دوران بیک وقت 1820 میں ایک اور بنیادی حقیقت آشکار ہوئی۔ برطانوی سرکار شیعہ یا ہندوؤں کے ساتھ مل کر کام کرنے کے باوجود شریعت کی طرف ملتفت نہیں تھی۔ عبدالعزیز کے خیال میں برطانوی راج کا مطلب ایک غیر اسلامی حکومت کا قیام تھا جس میں اپنے تاریخی مقصد کی بجا آوری کے لیے مسلمان طبقے کی صلاحیت وقابلیت محدود ہو جاتی تھی۔ اسلام کی افزائش کے لیے ایک سیاسی شخصیت ہونا چاہیے جو شریعت کے ذریعے حکمرانی کے لیے وقف ہو۔ ایک مسلمان یا مسلم حکمران کا گروہ علماء کے گروہ سے مشورہ کر کے منصوبہ بنائے اور اس پالیسی پر عمل پیرا ہو۔

ان حالات میں اسلام کی افزائش سے تمام رعایا خاص طور پر تمام بنی نوع انسان بالخصوص امان میں رہنے والے یہودی اور عیسائی اور اس سے بھی زیادہ اہم ہندوستان میں رہنے والے ہندو اور پارسیوں کو بہت فوائد حاصل ہوں گے۔ جبکہ عبدالعزیز نے اس بات کو ہرگز واضح نہیں کیا تھا۔ اس نئی صورتحال میں مسلم عسکری مزاحمت کی ضرورت ہے۔ اس کے فتوے سے اس جدوجہد کی ضرورت کا پتہ چلتا ہے جس کا مقصد تبدیلی تھا۔ 1857 کی بغاوت میں مسلمانوں کی شمولیت کو غدر یا کھلی بغاوت کہا جاتا ہے۔ یہ بغاوت اصل میں عبدالعزیز کے فتوے کی بازگشت ہے۔ اور جب اس ناکام بغاوت کے جواب میں 1867 میں دیوبند میں اسلامی مطالعہ کے لیے ایک نیا مرکز قائم ہوا تو شاہ ولی اللہ اور عبدالعزیز کے جانشین اس مرکز کے اہم اراکین اور شریک کار تھے۔ آج ان کے اثرات دو مختلف گروہوں کی سرگرمیوں میں محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ ایک تبلیغی جماعت ہے جس کا مقصد مسلمانوں میں روحانیت بیدار کر کے اسلامی اثر ورسوخ کو بحال کرنا ہے۔ دوسرے

طالبان ہیں جن کی پہچان افغانستان میں مختصر مگر بہتر حکومت کی وجہ سے ہے۔ افغانستان میں ان کا دورِ حکومت 1990 سے 2001 ہے۔

ایک دوسری شخصیت شرعی استدلال کے ابتدائی جدید خط وخال کو واضح کرتی نظر آتی ہے۔ یہ شخصیت محمد ابن عبدالوہاب (179-1703) کی ہے جو وہابی تحریک کا بانی ہے۔ عبدالوہاب کی تعلیمات سعودی عرب اور سعودی مبلغین کی وجہ سے پوری دنیا میں سرایت کیے ہوئے ہیں۔ اس کی عملی زندگی کا آغاز شرم وحیا کے ماحول میں ہوا۔ اٹھارہویں صدی میں عثمانی ریاست کے حکمران جزیرہ نمائے عرب کو بند پانیوں کا علاقہ تصور کرتے تھے۔ دیگر ثقافتی مراکز استنبول، دمشق اور بغداد سے دوری نے عبدالوہاب جیسے مصلح کے لیے جزیرہ نمائے عرب میں جگہ پیدا کر دی۔ کسی بھی معاملہ میں عبدالوہاب اور اس کے ساتھیوں نے فتاویٰ دینا شروع کر دیئے اور ان فتاویٰ میں محمدؐ کے تاریخی شہر کے باشندوں کے زیادہ تر مذہبی اعمال کو برا اور خراب کہا جاتا تھا۔ 1746 میں ان علماء کے گروہ نے سعود خاندان کے ساتھ اتحاد کر لیا جس سے انہیں جاہلیت کے خلاف تشہیری مہم کے لیے سیاسی اور عسکری قوت بھی مل گئی۔ چونکہ سعودی وہابی اس بات کو سمجھ گئے تھے کہ مسلمانوں کو توبہ تائب ہونے کی دعوت دینا یا اس دعوت سے انکار کرنے والے کو سزا دینا (جنگ کرنا) مسلمانوں کی شرعی ذمہ داری ہے اور اس کا انحصار شرعی نقطہ نظر پر ہے۔ اسلامی ریاست کے قیام سے اچھائی کا حکم دینا اور برائی سے منع کرنا اصل میں اسلام کے مقصد کو پورا کرنے کی بنیادی کلید ہے۔

ابتدائی جدید دور میں، تیسرے مجموعہ ترقیات کے لیے ہم ایران کا رخ کرتے ہیں۔ جہاں شیعہ علماء نے ایسے فتاویٰ کا اجراء ضروری سمجھا جن میں قاچاری حکمرانوں پر دباؤ ڈالا گیا کہ وہ ایرانی علاقے میں روسی حملوں کی مزاحمت کے لیے عسکری قوت کا ستعمال کریں۔ یوں بارہ امامی علماء نے خود کو ایرانی ریاست میں شیعہ کردار کے نگہبان کے طور پر پیش کیا (ان کے نقطہ نظر سے یہ اسلامی کردار تھا)۔ شیعہ علماء کا یہ عمل ماقبل جدید دور میں کسی تمثیل کے بغیر نہیں تھا۔ ان کے ایسے فتاویٰ علماء کو فعالیت پسندی کے راستے پر لے گئے جس سے بطور مزاحمتی رہنما ان کے اختیار کو مزید تقویت ملی۔ ان کی نیت اسلامی ریاست کے خلاف بیرونی حملوں سے حفاظت کی تھی۔

شرعی استدلال ایک کھلا اور واضح عمل ہے۔ الٰہیاتی ہدایت کے حوالے سے ایک نکتہ ذہن میں رکھ کر اس کے ماخذات کے مطالعے سے واضح طور پر اختلاف رائے ابھرتا ہے۔ اس میں اس

حوالے سے کوئی انوکھی بات نہیں کہ شرعی استدلال کا راستہ 1700 سے آج تک بھاری بھرکم دلائل اور مباحث سے عبارت ہے۔ جن لوگوں نے ولی اللہ کے کام کو آگے بڑھایا انہوں نے شرعی تمثیل سے ہندوستان میں برطانوی راج کے خلاف عسکری مزاحمت کو فرض خیال کیا۔ کچھ کا خیال تھا کہ یہ سیاق وسباق ہمیں مختلف سمت میں لے جائے گا۔ اسی طرح وہابی علماء، جنہوں نے سعودی قبیلے سے ایک تحریک میں اتحاد کیا، اس تحریک نے نئی ریاست کی بنا رکھنے میں مدد دی، یا جس طرح شیعہ علماء نے ایران میں غیر ملکی اثرات کے خلاف مزاحمت پر زور دیا۔ ان کے فیصلے تنقیدی شمار ہوتے تھے۔

آئیں اب ہم ہندوستان پر توجہ مرکوز کرتے ہیں، جہاں علمائے دیوبند تبلیغی جماعت کی زاہدانہ بحالی کے لیے مدد کرتے تھے۔ اسی طرح انہوں نے طالبان کی سیاسی وعسکری تشہیر میں بھی مدد کی۔ مزید برآں سید احمد خان جس تعلیم کی وکالت کرتے تھے وہ تعلیمی پروگرام بھی امتیازی تھا۔ اس بات کا واضح اعلان کرتے ہوئے برتر قوت کے سامنے عسکری جدوجہد کی ضرورت نہیں۔ سید احمد خان نے قرآن کا حوالہ دیا ''خدا ان لوگوں کی حالت نہیں بدلتا جو خود تبدیل نہیں ہوتے'' (13:11)۔ یہ حوالہ سید احمد خان نے روایتی تعلیم اور جدید سائنسی اور ٹیکنیکل تعلیم کی حمایت میں دیا۔ یہاں اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ مسلمان طبقے کے تاریخی وجود کو بحال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جن لوگوں کے پاس سائنسی اور ٹیکنیکل علم ہے ان کے پاس سیاسی طور پر اثر انداز ہونے کی چابی ہے۔ اور یہ سیاسی اثر مسلمان کے لیے اتنی گنجائش پیدا کرے گا کہ وہ برائی سے منع اور اچھائی کا حکم دیں۔

سید احمد خان کے اصلاحی پروگرام نے ایک نئے تعلیمی مرکز علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی ترغیب دی، جس نے خود مسلمانوں کی نئی حالت میں خود کو ایک جدید اور مصلح کے طور پر پیش کیا۔ جبکہ دیوبند نے کم یا زیادہ خود کو روایتی فکر سے جوڑے رکھا، خاص طور پر مذہبی ماہرین کی تربیت کے حوالے سے۔

علی گڑھ یونیورسٹی نے ایک نئی قسم، عام رہنما، کی تربیت کو مناسب جانا، ایک عام آدمی، جو شرعی استدلال کے ماخذات کا علم رکھتا ہو اور سائنسی اور تکنیکی علوم کا بھی ماہر ہو، وہی تعلیم جو سید احمد خان کو برطانوی طاقت کی بنیادوں میں نظر آئی۔ لیکن یہ دونوں ادارے شرعی ذہنیت کے حامل تصور کیے جا سکتے تھے۔ خاص طور پر اس حوالے سے کہ مسلمانوں کے مذہبی اور اخلاقی رہنمائی کے تاریخی مقصد کے ساتھ جوڑ کر مسلمان طبقے کے لیے ایک خاص کردار کی وکالت کی جا سکتی تھی۔ سید احمد کی یونیورسٹی شدید تنقید کی زد میں رہی۔ یہ تنقید ان لوگوں نے کی جو یہ سوچتے تھے کہ سید احمد کا پروگرام

برطانوی راج کے ساتھ بہت موافقانہ اور صلح جویانہ ہے۔ خاص طور پر جمال الدین افغانی نے سید احمد پر بہت شدید تنقید کی۔ اس نے یہ دلیل دی کہ مسلمانوں کے پاس پہلا کام یہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ برطانوی تسلط سے آزادی حاصل کریں۔ اس کے بعد یہ کام بامقصد ہو جاتا کہ مسلمانوں کی اصلاح کا راستہ سوچا جائے جو اتنا مناسب ہو کہ جدید دنیا تک ان کا مقصد پہنچ جائے۔

جمال الدین افغانی نے قدرے کشادہ معنوں میں اصلاح کی وکالت کی۔ اس کے خیال میں دیوبند کا بنیاد پرستانہ رویہ انیسویں صدی کے مسلمانوں کے لیے نامناسب ہے۔ مسلمانوں کو پہلے اس فطرت اور تبدیلی کو سمجھنا چاہیے جو برصغیر پر اثر انداز ہو رہی ہے۔ اور جو خاص طور پر پورے دائرۂ اسلام کو متاثر کر رہی ہے۔ جمال الدین افغانی کا خیال تھا کہ تبدیلی کو محض ناٹک کہا جا سکتا ہے۔ ہندوستان سے ترکی، مصر اور ایران کا سفر کرتے ہوئے اس پراسرار اور کرشماتی شخصیت کے پاس اصلاح کا وہ پیغام بھی تھا جو مستند اسلامی ماخذ کی طرف مراجعت کی بنیاد پر تھا۔ اس کے نزدیک تبدیلی کا یہ معاملہ محض مطالعہ یا ازسرِنو ان تماثیل کا مطالعہ، جو پچھلی نسلوں میں رسوخ پا چکا تھا، جیسا سادہ معاملہ نہیں تھا۔ اپنی کھوئی طاقت کو پورا کرنے کے لیے مسلمانوں کو شرعی نظر میں کشادگی کے احساس کی بازیافت کی ضرورت ہے۔ خاص طور پر سائنسی اور تکنیکی علوم کے حصول کے حوالے سے اس احساس کی شدید ضرورت ہے۔ یہاں جمال الدین افغانی نے رسول کریم ؐ کی حدیث کا حوالہ دیا ''علم حاصل کرو، جہان سے بھی ملے''۔ افغانی نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ سچا مذہب، سچا اسلام سائنسی جانچ پڑتال اور پوچھ گچھ کی حمایت کرتا ہے۔ اور یہ کہ جو طبقہ سچے مذہب پر عمل کر رہا ہے، یعنی سچے اسلام پر عمل پیرا طبقہ سائنسی اور تکنیکی مہارتیں اپنا تا نظر آئے گا۔ عیسائی کتب دوسری دنیا کے جذبات سے بھری پڑی ہیں۔ جس طرح عیسیٰؑ اور پال کے فرامین ہیں۔ دولت پیدا کرنے یا شادی میں خاندانوں کے قیام و تعمیر کی نسبت سے غربت اور کنوار پن زیادہ اہم قدر کے حامل ہیں۔ افغانی نے مزید دلیل دیتے ہوئے کہا کہ یورپی باشندوں نے روشن خیالی کی پیش کردہ سائنسی اور تکنیکی قوتیں عقیدہ اور ایمان کو ترک کر کے حاصل کی ہیں۔ تقابلی طور پر مسلمان نے یہ قوتیں خدا سے عدم محبت کے سبب کھو دی ہیں اور خدا سے محبت کی بازیافت، سائنسی قوت کی بازیافت کے اشتراک سے حاصل ہو گی۔

آج کا تقاضا تو یہ ہے کہ شرعی استدلال سے منسلک سیاسی نظریہ پر ازسرِنو یقین پیدا

کرنا چاہیے۔ یاد رہے مسلمان پوری انسانیت کی قیادت کے لیے پکارے گئے۔ افغانی نے دلیل جاری رکھتے ہوئے کہا کہ مسلمان کس طرح برطانوی، فرانسیسی اور روسی راج کا تسلط یا اسلامی حکومت سے منسلک تاریخی علاقے خاص طور پر قبول کر سکتے تھے۔ افغانی کی حد درجہ دوڑ دھوپ ناکامیوں سے دوچار رہی۔ 1879 میں جب جمال الدین افغانی افغانستان، ترکی اور ایران میں وقت گزار کر تھوڑے قیام کے لیے ہندوستان ٹھہرا تو اس کی احمد خان سے پہلی ملاقات ہوئی۔ ہر حوالے سے اس کا شخصی طلسم یہ ثابت کرنے کے لیے کافی تھا کہ وہ طاقت کے حلقوں میں بھی بہت آسانی سے محفوظ رہے گا۔ لیکن اس کی حد سے بڑھی صاف گوئی بھی یہ ثابت کرنے کے لیے کافی تھی کہ کوئی بھی حلقہ افغانی کی موجودگی کو دیر تک برداشت نہیں کرے گا۔ 1880 کے اوائل میں وہ پیرس میں رہنے لگا تھا، جہاں اس نے بہت مؤثر کتابیں تحریر کیں۔ خاص طور پر ارنسٹ رینن (Ernest Renan) کے سائنس اور مذہب کی دائمی رقابت کے حوالے سے خاکے کا جواب بہت پُر مغز لکھا۔ 1890 کی ابتدا میں افغانی، برطانوی راج کے خلاف ایرانی مزاحمت کار کے طور پر سامنے آیا۔ حتیٰ کہ اس نے روسی حمایت کے امکانات دریافت کرنے کے لیے روس کا سفر بھی کیا۔ وہاں شیعہ علماء کے درمیان اتحادی مل گئے۔ ان علماء نے قاچاری حکمرانوں کو زر کے حصول کے لیے اسلامی شناخت کی پہچان قربان کرنے کو تیار پایا۔ 91-1890 کی تمبا کو بغاوت میں ان علماء کو افغانی سے اتحاد کرتے دیکھا گیا اور کچھ علماء نے تمبا کو کی صنعت، جو شاہ نے برطانیہ کو بیچ دی تھی، واپس لینے کو مناسب سمجھا۔ جن بنیادوں پر یہ لین دین ہوا اس نے اس آزادی کو کم کر دیا جو ایک زندہ رہنے والی ریاست کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ (اس لین دین کی وجہ سے ایرانی تمبا کو پیدا کاروں کو اپنی فصل برطانیہ کے ہاتھ فروخت کرنے اور برطانوی تقسیم کاروں کے ذریعے تمبا کو خریدنے کی ضرورت پیش آئی)۔ جب 1906 میں شیعہ علماء اور سرگرم اور فعالیت پسندوں کے اتحاد سے تحریری قانون کے ذریعے قاچاری شاہ کے اختیار کا تعین اور محدود کرنے پر تحریک پیدا ہوئی، اس وقت افغانی کا اثر قبول کرنا چنداں مشکل نہ تھا۔ ان دوروں میں افغانی کی زیادہ تر دانش مندانہ قربت مصر کے محمد عبدہ (1849-1905) سے رہی اور محمد عبدہ کے توسط سے افغانی کی پُر تکلیف زندگی کا ورثہ دیکھا جا سکتا ہے۔ عبدہ، جو مصر میں علماء کا قائد تھا، اس نے بہت محتاط طریقے سے لائحہ عمل تیار کیا جس سے سیاسی آزادی اور مذہبی اصلاح کو اکٹھا کیا جا سکتا تھا۔ اور آخر میں یورپی

تسلط زندگی کی مستقل حقیقت نہیں بننا چاہیے۔اور بیک وقت خود پر حکومت اور نئے حالات میں اپنے مقصد کو پہچاننے کے لیے مسلمانوں کو تیار رہنا چاہیے۔ اعلیٰ طبقے کے پڑھے لکھے لوگوں کی تربیت اور عام لوگوں، جو سائنسی اور تکنیکی معاملات کے ماہر ہیں، کے لیے وسیع پیمانے پر تعلیمی اصلاح ضروری ہوگی۔ان دونوں مقاصد کے حصول کے لیے ایک چیز، جس سے گریز ضروری تھا، وہ مسلمان فعالیت پسند اور یورپی عساکر اور معیشت کے درمیان نابالغ دوری اور فاصلہ تھا۔

جس طرح بڑے مفتی عبدہ نے شرعی استدلال کے خاص انداز میں کئی فتوے جاری کیے، اس کے کیے ہوئے مختلف کام کے لیے علیحدہ مطالعہ کی ضرورت ہے۔ ہمارے مقصد کے پیش نظر جو سب سے اہم بات ہے وہ عبدہ کا تیار کردہ وہ راستہ ہے جو شرعی استدلال اور سیاسی بصیرت کے درمیان تعلق کے بحران کے خاتمے کے لیے اس نے اپنایا تھا اور اسی نے 1920 میں تمام مسلمانوں کو اپنی جانب کھینچ لیا۔

پہلی جنگ عظیم نے یورپی تہذیب کے لیے بہت بڑا بحران پیدا کر دیا جو عقیدے کے نقصان، ورسائی کی دستاویز میں تسلی بخش معاہدے، جرمنی میں ابھرتے ہوئے نیشنل سوشل ازم اور 1939 میں جنگ و جدل کے دوبارہ ہونے پر منتج ہوا۔اس جنگ نے اسلام کے لیے بھی بحران پیدا کیا۔ ہندوستانی برصغیر میں بڑھتے ہوئے برطانوی راج کے پیدا کردہ علاقائی بحران، قابل تفاوت کوششیں، جن میں جمال الدین افغانی نے مصر اور ایران میں حصہ لیا، اور جزیرہ نمائے عرب میں وہابی سعودی مہم جوؤں کے طویل عرصے تک قائم رہنے والے سیاسی انتظامات کو منعکس کرتی ہیں۔ 1914 تک صرف عثمانی حکومت اسلام کی پرانی ریاست اور آفاقی خلافت کا نشان بن کر زندہ تھی۔ 1921 میں یورپی طاقتوں نے اس سلطنت کے مرکزی اور اہم علاقوں کو اموال غنیمت سمجھ کر تقسیم کر دیا۔فرانس کے حصے میں شام اور لبنان آئے جبکہ برطانیہ نے فلسطین، امارۃ شرق الاردن، عراق اور جزیرہ نمائے عرب کو ہندوستان اور مصر میں پہلے سے قائم وفاق میں شامل کر لیا۔

اب عثمانی سلطنت صرف ایک ریاست، ترکی، پر مشتمل تھی۔ تاہم اس میں بھی تبدیلی آ رہی تھی۔1914 میں پہلے ہی سے نوجوان فوجی افسروں نے پرانی حکومت کی کمزوریاں تاڑ لی تھیں۔ 1918 تک یہ نوجوان افسر ریاستی انتظامیہ کے قابو میں تھے لیکن 1921 اور 1922 تک مصطفیٰ کمال، جو اتاترک کے نام سے جانا جاتا ہے، اور اس کے ساتھی لڑکوں کے پر نکل آئے اور انہوں نے

اعلان کر دیا کہ ترکی کی شناخت اسلامی ریاست کے بجائے سیکولر ریپبلک کے طور پر ہوگی۔1924 تک نئی ترکی ریپبلک نے اعلان کر دیا کہ اب وہ عثمانی حکمران کی مزید حمایت نہیں کر سکتی، اگر دوسرے لوگ حمایت کرنا چاہتے ہیں تو تاریخی خلافت سے منسوب ادارے کی حمایت کے لیے گھر اور معاشی ذرائع تلاش کر سکتے ہیں۔

عثمانی حکمران کی بے دخلی نے اسلام کے حیطۂ عمل میں جائز اور حلال ہونے کا بحران پیدا کر دیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ سب سے زیادہ شور وغوغا ہندوستان میں ہوا، جو کبھی عثمانی حکومت کے زیر تسلط نہیں رہا تھا۔ عثمانی حکمران کی اصل قدر شاعر، مفکر محمد اقبال نے بیان کی کہ خلافت اسلامی اکائی کی علامت تھی۔ ہندوستان کے مسلمان یورپی قوت کے ساتھ جدوجہد میں خطرناک موڑ پر پہنچ چکے تھے۔ عثمانی خلافت کے جو بھی مسائل تھے، اس خلافت نے ایک ایسا مرکزی نکتہ قائم کر دیا تھا جس پر متحد ہو کر مسلمان بھرپور مظاہرہ کر سکتے تھے۔ تحریک خلافت محض ایک عذر تھا کہ ترک عثمانی حکمران کو قائم رکھیں۔ لیکن اس تحریک نے انڈیا کے مسلمانوں کے لیے1920 میں آزادی کی جدوجہد کی مہم کے لیے فضا تیار کر دی۔

ترکوں نے اقبال اور دیگر انڈین مسلمانوں کی پکار پر بہت کم اور دیر سے توجہ دی۔ ترکی کو تو خود اپنے مسائل کو حل کرنا تھا۔ تاہم اقبال کے نزدیک یہ بات واضح محسوس ہوتی ہے کہ اسلامی احیاء کے فوری مستقبل میں کئی علاقائی دھڑے بھی شامل ہوں گے، جو اپنی جدوجہد پر توجہ مرکوز رکھیں گے۔ ہوسکتا ہے کہ ان دھڑوں کا ملاپ ہو جائے، اور یہ اتنے مضبوط اور متحد ہو جائیں کہ پھر سے تاریخی کردار ادا کر سکیں۔ مصری اور دیگر عربی علماء نے عثمانی دربار کی بے دخلی میں مداخلت کی، عثمانیوں نے جس قسم کا کردار پیش کیا اس سے اختلاف بھی کیا، واضح طور پر یہ سلاطین تھے۔ سلطان ایک پرانا لفظ ہے جو واضح طور پر عسکری قوت کے ساتھ منسوب ہے۔ اور ان سلاطین کا کردار بہر حال مکمل طور پر خراب نہیں تھا۔ چونکہ عثمانی شریعت کی برتری کو تسلیم کرتے تھے، علماء سے مشورہ کرتے تھے اور مسلمانوں اور دیگر اقلیتوں کے درمیان مناسب تعلق قائم رکھتے تھے۔ وہ اسلامی ریاست کے محبوب لوگوں تک رسائی رکھتے تھے لیکن علماء نے یہ نتیجہ نکالا کہ عثمانی حکمران خلیفہ جیسے خطاب کے حقیقتاً حقدار نہیں تھے۔ اگر کوئی اور بات نہیں تھی کم از کم جزیرہ نمائے عرب سے ان کے عدم تعلق کی وجہ سے بھی ان کے خلاف ایک نکتہ قائم ہوا۔

عثمانیوں کے زوال سے ایک موقع ضرور پیدا ہوا لیکن کیا مسلمان صحیح معنوں میں خلافت پھر سے قائم کر سکتے تھے؟ اس موضوع میں جوں جوں دلچسپی بڑھتی ہے اس کے قیام کی اہمیت کا شعور بھی بڑھتا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی ضرورت اگر ایک چیز تھی تو فلسطینی مسلمانوں کی ضرورت کوئی دوسری چیز تھی۔ خلافت کے معانی پر اجماع، یورپی یہودیوں کی آبادکاری اور ان کی بڑھتی ہوئی ہجرت پر عربوں کی مزاحمت پر توجہ مبذول کرواتا تھا۔ یہ مسئلہ احتیاط کا متقاضی تھا، چونکہ یہ شریعت اور اس کے ماخذ پر نگاہ مرکوز رکھتا تھا۔ لیکن یہ عرب اسلام کے بحران میں حل طلب بھی تھا۔

شرعی فیصلے کے معاملے میں گفتگو الازہر کے علماء تک آن پہنچی۔ الازہر مذہبی تعلیم کا ایک قدیم ادارہ ہے۔ گفتگو کا آغاز 1925 میں ہوا۔ اس میں اس ایک شخص کے لیے روایتی تعلیم اور قابلیتوں کی فہرست بھی بنی جو خلیفہ کے خطاب کا اہل ہو سکتا ہو۔ جسمانی طور پر قابل ہو، قریش کے قبیلے سے ہو، شریعت کے ماخذات کا علم رکھتا ہو وغیرہ، علماء نے حکومت کی کلاسیکی شکل کو مناسب جانا، یعنی ایک واحد حکمران شریعت کو تسلیم کرنے کے سبب جائز اور اسلامی مذہب کو قائم کرے۔

گفتگو کے آغاز میں ہی ایک چیلنج سامنے آ گیا۔ ایک نوجوان اور پُرعزم عالم علی عبدالرازق نے اسلامی حکومت پر ایک کتابچہ شائع کر دیا۔ ساتھیوں نے اس کی دلیل کو انقلابی سمجھا۔ اس معاملے کو زیادہ سخت اسلامی اصطلاحات میں پرکھا، اور اسے اختراع کہہ دیا۔ اختراع کی اصطلاع ہمیشہ سے منفی تھی اور منفی ہے۔

رازق کا معاملہ بہت سادہ تھا۔ اسلامی ذرائع عادل حکومت کی اہمیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن وہ عادل حکومت کے قیام کو فرض سمجھتے ہیں اور تمام بنی نوع انسان سے تقاضا ہے کہ وہ اس مقصد کے لیے کام کریں۔ بعض روایات اور متون اس بات کا اشارہ کرتے ہیں کہ یہ فرض کسی وجہ سے ہے۔ لیکن کچھ دیگر روایات دلالت کرتی ہیں کہ یہ وحی کا معاملہ ہے۔ کسی بھی معاملے میں، کسی شخص کو اس فیصلے پر دلیل نہیں دینی چاہیے کہ مسلمانوں کا ایک عادل اور دانش مند حکومت کے قیام کے لیے اپنی خدمات اور خود کو اس میں شامل کرنا، فرض ہے۔ لیکن رازق کا کہنا تھا کہ نہ قرآن اور نہ سنت رسول، حکومت کرنے کا کوئی خاص اسلوب وضح کرتی ہے۔ ذرائع بجا اس بات کی دلالت کرتے ہیں کہ رسول خداؐ نے سیاست میں بھی اور مذہب میں بھی قیادت کی۔ کم از کم 622

میں مدینہ ہجرت کرنے کے بعد آپؐ نے ہر دو میدانوں میں قیادت سنبھالی۔ لیکن آپؐ کی سیاسی قیادت بہت مختلف بنیاد پر قائم ہے۔ مذہب میں آپ کے اختیار سے سراسر مختلف ہے، بطور نبی، محمدؐ وحی کے وصول کنندہ تھے جس کے ذریعے خدا نے لوگوں کو ایمان کی دعوت دی اور ایمان والوں کو نظم وضبط مہیا کیا۔ مختلف رسوم کی ادائیگی اور عبادات کا طریقہ وضع کیا۔ بطور سیاسی رہنما آپ نے یہ اختیار اپنے معاصرین سے اپنے بھروسے، اعتماد اور ریاست کے معاملات تدبر سے چلانے کی مہارت کی بنا پر حاصل کیا۔ ان معاملات وحالات میں بطور ڈپلومیٹ اور بطور عسکری رہنما آپؐ کی مہارت کم اہم نہ تھی۔ ان قابلیتوں اور مہارتوں کی بنیاد پر محمدؐ کے پیروکاروں اور غیر مسلموں نے بھی آپؐ سے سیاسی وعسکری معاملات میں وفاداری کا حلف اٹھایا۔ اور جنہوں نے آپؐ کی پیروی کی یا آپؐ کے جانشین بنے، انہیں خلیفہ کا خطاب ملا۔ انہیں یہ رتبہ انہی دنیاوی مہارتوں کے یکساں مجموعے کی بنا پر ملا۔

عبدالرازق اپنی گفتگو جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے یہ سچ ہے کہ صحیح ہدایت یافتہ خلفاء سے مراد محمدؐ کے پہلے چار جانشین ہیں اور انہیں مذہبی امور میں بھی بہت عزت حاصل تھی۔ تاہم یہ عہدہ اس حوالے سے پیدا نہیں ہوا کہ وہ محمدؐ کی نظروں میں آپؐ کے جانشین تھے۔ ابوبکر، عمر ابن الخطاب، عثمان اور علی ابن ابی طالب کے مذہبی اختیارات ان کے تسلیم شدہ مرتبے سے قائم ہوئے کیونکہ یہ لوگ نبی اکرمؐ کے اہم ساتھی تھے اور یوں وہ آپؐ کی سنت سے پوری طرح آشنا تھے۔ وہ لوگ جنہوں نے ان خلفاء کی پیروی کی اور خلیفہ کہلانے کا دعویٰ کیا وہ جدا قسم کا گروہ تھا۔ انہوں نے کچھ نقصان بھی پہنچایا اور کچھ اچھا بھی کیا۔ یہ کچھ ہوا جس کی کسی بھی انسان کی فرائض کی بجا آوری کی کوشش میں توقع ہوسکتی ہے۔ ان لوگوں کی قیادت اور عوامی قبولیت کا انحصار ان کی سیاسی اور عسکری مہارت پر ہے۔ عبدالرازق وثوق سے کہتا تھا کہ کسی کو بھی ان کے مذہب میں اختیار سیاست میں اختیار کو گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے۔ وہ بہت امتیازی تھے۔ مسلم طبقے کو یہ حقیقت جان اور سمجھ لینا چاہیے کہ عثمانی خلافت کی بحالی یا کسی بھی قسم کی خلافت کا کوئی خاص انداز مذہب کی ضرورت نہیں۔ ایک طرح سے عبدالرازق کی یہ دلیل نئی نہیں تھی۔ ہم پہلے ہی سے دیکھ چکے ہیں کہ بہت سے مسلمان امویوں کو خلیفہ کے بجائے ملوک سمجھتے ہیں۔ موروثی قانون پر عمل بذات خود اس دعوے کو رد کرتا ہے کہ مسلمانوں پر ہر نسل کا بہترین فرد حکومت کرے۔ اس قانون کے مطابق حکومتی خاندان کا

سب سے بڑا بیٹا اپنے باپ کی ذمہ داری سنبھالتا تھا۔ زیادہ تر مختلف مقاصد کے تحت علماء کے اختیار اور حکمرانوں کے اختیار میں کام کی تقسیم ہے۔ حکمرانوں کے اختیار کو تصور کیا جاتا ہے کہ یہ حکومتی عمل اور کام کے درمیان فاصلہ ہے۔

عبدالرازق کے کتابچے پر شدید اور طوفانی تنقید ہوئی۔ 1931 میں الازہر نے اس کتاب کو ممنوعہ قرار دے دیا اور عبدالرازق کبھی بھی آگے ترقی نہ کر سکا۔ جب وہ 1966 میں فوت ہوا تو اس کا عہدہ وہی گریجویٹ سٹوڈنٹ کے متعلم کا تھا۔ ایک حصے کی تشریح سے معلوم ہو جاتا ہے کہ عبدالرازق کی ماخذات کی جستجو الازہر کے علماء سے کہیں آگے چلی گئی، جہاں یہ علماء خود جانے کو تیار تھے۔ یہ صرف خاص قسم کے یزید، مامون اور معاویہ کی طرح کے حکمران پر تنقید کرنے کی بات تھی اور دوسروں پر مذہب یا سیاست میں کوتاہی برتنے پر تنقید کرنا تھی۔ یہ ایک مکمل علیحدہ بات ہے کہ محمد ﷺ کی سیاسی قیادت کا نبی کے رتبے سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ یا یہ کہا جاتا ہے کہ خلفائے راشدین کی پہچان نبی اکرمؐ کے ساتھی ہونے کی وجہ سے تھی تو اس کی اہمیت ان کے مذہبی کردار کی وجہ سے تھی نہ کہ ان کے سیاسی کردار کی وجہ سے کوئی اہمیت تھی۔ عبدالرازق اس کتابچے کے حوالے سے خود بہت تکلیف میں تھا کیونکہ اس کی دلیل دوسروں سے بہت آگے چلی گئی تھی۔ اس کا مقالہ یا مقدمہ تو محض سیاست اور مذہب میں امتیاز قائم کرنے کے بجائے علماء کے تاریخی اجماع سے ٹکرا گیا ہے۔ تاہم رازق اس بات پر متفق تھا کہ وہ صحیح ہے اور اس نے زوردار طریقے سے کہا کہ مسلم خلیفہ ورثے میں ملی روایت پر عمل کرنے کے بجائے خود اپنی راہ اپنائے تو بہتر ہوگا۔

عبدالرازق کے کتابچے پر شدید تنقید کی ایک اور وجہ بھی تھی کہ یہ مقدمہ مذہب اور سیاست میں فرق ہے، اور یہ کہ مسلمان انہیں اس طرح اپنا کر اچھا کریں گے۔ اسلام کے تاریخی علاقوں میں سیاسی ابتری کے دنوں میں اسے بہت دہرایا گیا۔ بطور عالم عبدارازق نے بہت احتیاط سے اپنا نقطہ نظر واضح کیا، اگرچہ دلیل منفی ہے۔ تمام ماخذات اور ذرائع کا جائزہ لے کر وہ کہتا ہے کہ میرا خیال ہے کہ اجماع کا نقطہ نظر غلط ہے۔ دوسرے لوگ، جو زیادہ سرگرم ہیں، وہ عمل پر زور دیتے ہیں۔ اگر مسلمان ماضی کی سیاست کے پابند نہیں ہیں۔ وہ آزادی کے اس تصور پر عمل کریں کہ نیا ماحول اور نئے حالات میں نئے سیاسی انتظام و انصرام کی ضرورت ہے۔ وہ نظیریں جو ماضی کی ابتدائی نسلوں نے قائم کی تھیں وہ مسلمانوں کے ضمیر کو قید نہیں کرتیں۔ اصل بات تو ہمارے عہد

میں عدل کی ہے جو ایک مقصد اور منزل ہے اور جو ہمیں نئی سمت میں لے جائے گا۔

ترکی میں ہونے والی اصلاحات، جس میں مابعد عثمانی ریاست کو سیکولر ریپبلک قرار دیا گیا، فعالیت پسند رجحان کی مثال پیش کرتی ہیں۔ مصر میں سعد زغلول پاشا کا وفد جس جوش اور ولولے کے حصار میں تھا اور برطانوی تسلط سے آزادی کی جدوجہد کا ایک دوسرا رجحان تھا۔ جنہوں نے ان ترقیوں، تبدیلیوں اور پیش رفتوں کا جائزہ لیا۔ انہوں نے لکھا کہ کلاسیکی یا روایتی اسلام کے علماء کے پاس بہتر معاصر دانش تھی اور انہوں نے اسلام کو ایک نئی جہت دی۔ اور کہا کہ 1920 میں سیاسی زندگی کے بارے میں سوچنے والے مسلمانوں کو بھی ایسا کرنا چاہیے۔ جس طرح مصلحین نے دیکھا کہ سیاسی کامیابی سے جڑی حکومتوں کی صورتیں، جدید دنیا میں یقیناً بادشاہت اور غیر بادشاہت کا آمیزہ ہیں۔ بعض ملکوں میں قانون تحریری شکل میں موجود ہے اور بعض میں نہیں۔ لیکن تمام ممالک ایک بات پر متفق تھے کہ وہ اپنے شہریوں کو سرمایہ دارانہ نظام میں ڈھال رہے تھے۔ انہوں نے ایسے ادارے قائم کیے جو شہریوں کی بھرپور شمولیت کی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔ اس کے بارے میں بطور جمہوریت کے بات کرنا یا اسے جمہوری نعمت کا معاملہ سمجھ کر بات کرنا ممکن ہے۔ کسی بھی حال میں (مسلمان اصلاح پسندوں کے لیے) ایک پہلو یہ بھی تھا کہ ایسی حکومت کے نمونے سے پرہیز ضروری ہے جو کسی ایک یا چند لوگوں کے لیے طاقت پر پابندی لگائے۔ ایک جدید ریاست کو اپنے تمام شہریوں کی بھرپور حصہ داری کی ضرورت تھی تاکہ وہ ریاست پھل پھول سکے۔

عبدالرازق کا کتابچہ فعالیت پسندوں کے پروگرام پر مکمل طور پر منطبق ہوتا ہے۔ ان فعالیت پسندوں کا خیال تھا کہ مصر اور دیگر تاریخی مسلم ریاستوں کو رسمی اداروں کے معاملہ کو کم اسلامی سمجھ کر اور برابری اور انصاف کی اقدار کے نفاذ کو زیادہ اہم معاملہ سمجھ کر جائزہ لینا چاہیے تھا۔ تمام فعالیت پسند اس بات پر یقین نہیں رکھتے تھے کہ جدید سیاست کو نئی جمہوریہ ترکی کی خاصیت، مذہبی اور سیاسی اداروں کی علیحدگی کی ضرورت ہے۔ کچھ لوگوں نے یہ دلیل دی کہ وہ ریاستیں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے انہیں اسلامی مذہبی ادارے کے طور پر تسلیم کرلیا جائے۔ جس طرح انگلینڈ میں اینگلی کن چرچ کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اور اکثر لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے وہاں اسلامی ٹھپا ہونا ضروری ہے۔ مسلمان کی جامع فطرت اور کلی دانش رکھنے والے اصلاح پسندوں نے مختلف طریقے سے اثر ڈالا۔ ایک بات، جس پر سب متفق تھے، وہ یہ تھی کہ عام شہریوں

کی شمولیت اور مباحث پر کسی قسم کی پابندی نہیں ہونی چاہیے۔ نہ مسلم اکثریت کے جذبات کی تمثیل میں غیر مسلموں کی شرکت پر پابندی ہونی چاہیے۔ ایک جدید ریاست کو ہر شخص بلکہ تمام اشخاص کی ضرورت تھی۔

ان تفاصیل کے ساتھ یہ بات بالکل واضح ہے کہ عبدالرازق کا مقالہ کیوں چونکا دینے والا تھا۔ جامعہ الازہر کے ایک عالم نے بہت سرعت سے شرعی استدلال کے ماخذات تک رسائی حاصل کی اور سیاسی ضبط کے کلاسیکی نمونے کی برتری کو بہت کم کر دیا۔ کسی خلافت کی کوئی ضرورت نہیں، شریعت کے ذریعے حکمرانی کرنے والے حکمران کی کوئی ضرورت نہیں، سیاسی رہنماؤں اور مذہبی اشرافیہ کے درمیان کسی قسم کے مشورے کی ضرورت نہیں، اور مسلمانوں کے لیے بطور اسلامی ریاست پہلے درجے کے شہری ہونے کی کوئی فوقیت نہیں۔ رازق کے نمونے کی منطق کو آگے بھی بڑھایا جا سکتا ہے۔ مقصد کا شعور، جو کلاسیکی تصور میں رسوخ پائے ہوئے ہے، کو بدلا جا سکتا ہے۔ اسلامی طبقہ بھی دیگر طبقوں میں وجود رکھتا ہے، جو تعلیم کے ذریعے انفرادی ایمان کی تشکیل کے لیے وقف ہے لیکن پالیسی بنانے کے حوالے سے کم اہم ہو چکا ہے

عبدالرازق نے متعلقہ ذرائع کی تشریحات کی خلا میں افزائش نہیں کی تھی۔ محمد عبدہ، خلافت پر مباحث کی راہ ہموار کر گیا تھا۔ اور محمد عبدہ کے کچھ فتاویٰ بذات خود اس جائزے کے لیے مستعار لیے گئے تھے۔ ایک جدید ریاست اپنے شہریوں کے کسی قسم کے کام کو چھوڑ نا برداشت نہیں کر سکتی۔ اس کا مطلب تھا کہ قبطی عیسائیوں کو خاص طور پر مصر میں اس قدر حقوق اور مواقع ملیں گے کہ وہ بطور شہری شمولیت کر سکیں۔ عبدہ کچھ پرانے مباحث کو از سر نو کھولنے کے لیے بھی کہہ چکا تھا، خاص طور پر اس سوال کے حوالے سے ''کیا استدلال، خاص قسم کی وحی سے الگ سماجی اخلاقیات کے بنیادی فہم و شعور کے حوالے سے بہتر علم عطا کرتا ہے؟'' عبدہ کی گفتگو بہت محتاط تھی۔ محسوس یہی ہوتا ہے کہ کئی لوگوں پر یہ بات عیاں تھی کہ جواب ہاں میں تھا۔ اس سوال سے متعلق کلاسیکی تحفظات ختم کیے جانے چاہئیں۔ آخر آخر میں عوام کی بھلائی کی خاطر عبدہ ضبط کی کلاسیکی بصیرت کو قربان کرنے پر تیار تھا۔

مخالف سمت میں ان لوگوں کے درمیان، جو اصلاحاتی کتابچوں کی نشر و اشاعت کر رہے تھے، ایک بہت اہم نقاد رشید رضا تھا، جو عبدہ کا شاگرد اور اس کے بہت قریب تھا۔ رضا نے رازق کے مرکزی دعویٰ سے انکار نہ کیا کہ شریعت کے ذرائع حکومت کرنے کا کوئی منصوبہ قائم نہیں کرتے۔

تاہم اس نے رازق کے مذہب اور سیاست کی تفریق سے انکار ضرور کیا۔اس نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ سیاست کو اخلاقی بنیادوں کی وسیع پیمانے پر بُنت اس گول مول جملے اور سماجی اخلاقیات کی بنیادی فہم وشعور سے کہیں زیادہ ضرورت ہے۔رضا کا خیال تھا کہ انسانیت کو مسلم طبقے کی نگرانی کی ضرورت ہے۔سیاسی ضبط کا انحصار عوامی اخلاق کی محفوظ بصیرت پر تھا۔جواباً مناسب حد تک عوامی اخلاقیات کا انحصار سچے مذہب کے قیام پر تھا۔اور یوں قبطی عیسائی، یہودی یا دیگر تہذیبیں، اسلام کو، ریاست کے عوام کی طرف سے تسلیم کیے جانے سے فائدہ اٹھا سکتی تھیں۔

رضا اس بات سے متفق تھا کہ ایک جدید ریاست کو اس کے تمام شہریوں کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔لیکن ایسی پہچان اس تصور سے دور کرتی تھی کہ اُن شہریوں کے پاس مدد کرنے کی مختلف صورتیں ہیں۔مسلمان یا وہ لوگ جو شرعی استدلال کی روایات اور ذرائع کا علم رکھتے ہیں، انہیں قیادت مہیا کرنی چاہیے۔ دیگر لوگ، جن کا مذہبی اور اخلاقی علم بہت کم اور غیر محفوظ ہے، انہیں بہترین شخص کی حکومت کا تابع فرمان ہونا چاہیے۔

مشاورتی یا پارلیمانی خلافت کے لیے دلیل دیتے ہوئے رضا نے کہا کہ اس قسم کی خلافت میں عوامی نمائندے پالیسی کے عمل پر غور وخوص کریں گے۔ وہ مکمل طور پر اس نمائندہ یا مشاورتی اسمبلی کی ساخت کے بارے واضح نہیں تھا۔کوئی بھی شخص مثال کے طور پر اس اسمبلی کا تصور کر سکتا ہے جس میں ایک مخصوص تعداد میں نشستیں مسلمانوں کے لیے ہوں اور کچھ عیسائیوں کے لیے ہوں، یا کوئی شخص اس اسمبلی کا تصور کرے جس میں کچھ افراد کا چناؤ مخصوص اضلاع یا دیگر طبقوں کی نمائندگی کے لیے اور دیگر لوگوں کا چناؤ مذہبی جماعت سے ہو۔اور ان کا چناؤ جامعہ الازہر یا دیگر علمی اداروں کے بزرگ کریں۔رضا نے کچھ وقت کے لیے یہ بھی سوچا کہ مسلم طبقہ عالمگیر خلافت کے قیام سے بھی مستفید ہو سکتا ہے۔ یہ خلافت اسی طرح ہو کہ ویٹی کن (Vatican) تک یکساں ہو۔اور یہ کہ اس خلافت کے کنٹرول میں مکہ اور مدینہ کے مقدس شہر ہوں، حج کے معاملات کی نگرانی کرے اور کسی موقع پر، شرعی مباحث میں اختیار ہونے کے سبب مداخلت کرے۔ تاہم اس کا فیصلہ شاہی سیاسی گرفت جیسا نہ ہو، جس طرح عباسی، عثمانی اور مغل شہنشاہوں کا قبضہ تھا۔اس قسم کا اختیار علاقائی طبقوں کے لیے چھوڑا جائے، جن طبقوں کو یورپی اور امریکی قومیں کہتے ہیں۔

آخر پر، رضا کی دلیل میں الازہر کے مباحث بھی شامل ہوگئے۔ وہ سیاسی حقیقت کبھی نہ بن

پائے۔ جس طرح مصر نے آزادی کے لیے جدوجہد کی، زوال پذیر شہنشاہیت اور شاہی پارلیمانی جمہوریت کا ملاپ بھی سرعت سے ضبط پیدا نہ کر سکا۔ 1948 کے اوائل میں فوج نے کنٹرول حاصل کرنا شروع کر دیا۔ جب 1952 میں جمال عبدالناصر نے فوجی بغاوت کی تو جس طریقے کو اس نے اپنایا وہ عیاں ہو گیا۔ یعنی مضبوط اور طاقتور آدمی کے ذریعے حکومت، حدود کو پہچاننے والا، یا پارلیمنٹ کو، جب اسے بہتر لگے، معطل کر دے۔ اسلام کو سرکاری مذہب تسلیم کیا۔ شرعی ذرائع کو قانون سازی کا ابتدائی ذریعہ قرار دیا لیکن شادی اور طلاق جیسے سوالوں سے نمٹنے کے لیے اس کے کردار کو محدود کر دیا۔ ایک قانون کے تحت قبطی عیسائیوں اور دیگر اقلیتوں کو سرکاری طور پر برابر کا شہری تسلیم کیا۔ معمل خانے میں کام کرتے ہوئے مذہبی اعمال یا سماجی مواقع پر کم یا زیادہ سخت پابندی عائد رکھی۔ اور آخر میں اسلامی عمل کو باقاعدہ بنانے کا طریقہ بشمول شرعی مباحث، جو اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ اس کا بہت بڑا اظہاری تاثر، پرائیویٹ اداروں پر قائم ہوتا ہے جو سرکاری دفاتر سے باہر، سرکاری اجازت سے قائم علمی مراکز ہیں۔

آخری کام اخوان المسلمین کی تحریک کی وجہ سے جانا پہچانا ہے۔ اس کے بانی حسن البنا نے یہ تحریک اس وقت شروع کی جب علماء نے عبدالرازق پر تنقید شروع کی۔ ہائی سکول کے ایک استاد نے بحالی کے منصوبے پر عمل شروع کر دیا۔ الازہر کے علماء نے حسن البنا اور اس کے جانشینوں کو جاہل سمجھا اور شرعی استدلال کے فن میں غیر مستند قرار دیا۔ اس تحریک کی کشش یا خوبی کم سے کم اسلامی روایت کے ایک پرانے موضوع کی بحالی کی وجہ سے قائم تھی۔ یعنی خدائی ہدایت کی جستجو کے حوالے سے مسلمانوں کی برابری اور اس کی بجا آوری کے لیے قرآن اور سنت رسولؐ سے رجوع کرنے کا حق۔

حسن البنا نے اسلامی تاریخ کی ہر مقبول طرزِ فکر کے ثمرات کے آمیزے کے طور پر اپنی تحریک کے بارے میں بات کی، یعنی اسے ایک شریعتی مذہب، ایک صوفی کا طریقہ، کلام کا مکتب وغیرہ کہا۔ اس نے بہت خطاب کیے۔ اس نے جہاد کے موضوع، عورتوں کے کردار اور اسلامی حکومت کے سچے خط و خال پر فتوے جاری کیے۔ آخری نکتے کے حوالے سے حسن البنا کا خیال تھا کہ اسلامی ریاست تعریف کی رُو سے ایک شریعتی ریاست ہے۔ دوسری صورت میں یہ ناجائز ہے۔ شریعت کو، اس کی متنی مثالوں کی وجہ سے، مسلمانوں کے درمیان مشاورت کے عمل سے سمجھا جانا چاہیے۔

حسن البنا اوراس کے پیروکار اس عمل میں علماء کی جماعت کے ہر فرد کی بات سننے کو تیار تھے لیکن وہ اپنے لیے یہ حق محفوظ رکھتے تھے کہ علماء میں سے کس نے صحیح رائے دی۔ اخوان المسلمین کے ساتھ ہم شرعی استدلال کی تاریخ میں بالکل نئی چیز دیکھتے ہیں۔ علماء کی جماعت کا بطور مذہبی ماہرین احترام یوں نظر آتا ہے جیسے یہ تاریخی حادثہ تھا۔ کیونکہ یہ بعض سماجی حقائق پر استوار ہے۔ بہت سے مسلمان پڑھنا نہیں جانتے تھے اور اگر جانتے بھی تھے تو ان کی رسائی شریعت کے استدلال کے لیے ضروری متون تک نہیں ہوسکتی تھی۔

1920 تک پڑھنے اور مذہبی امور پر بحث کرنے کے قابل پیشہ ور جماعت کی بڑھوتری اور پرنٹنگ کے شعبے میں ترقی ہونے کی وجہ سے کتابوں کی دستیابی کے مواقع بڑھ گئے، اس کا مطلب یہ تھا کہ اب تعظیم کا دور دورہ نہیں رہے گا۔ حسن البنا کے ساتھ، ایک سنجیدہ اسلامی تحریک کی طرف ایک تحریک کا آغاز ہوگیا تھا۔

حسن کی سیاسی بصیرت کا نظریات کے بے ڈھنگے اظہار کے طور پر جائزہ لیا جاسکتا تھا۔ یہ وہ نظریات تھے جو رشید رضا نے پیش کیے تھے، یعنی اسلامی حکومت کا مطلب، شریعت کے ذریعے حکومت تھا۔ جو مسلمان طبقے کے مقصد کی تکمیل کے لیے خاصی خطرناک تھی۔ دوسرے لفظوں میں اگر انسانیت کو اپنی افزائش کرنا تھی تو مقصد خطرناک تھا۔ انسانی مخلوق، خدا کے طے کردہ منصوبہ کے مطابق سماجی مخلوق ہے۔ مرد و خواتین قرآن (7:171-172) میں بیان کیے گئے اوّلین معاہدے کے نقش کے علمبردار ہیں، اس لیے وہ اپنی ذمہ داری کی حقیقت پر یقین رکھنے کے قابل ہیں۔ وہ ایک دوسرے کے اور خدا کے فرائض میں امتیاز کرسکتے ہیں۔ اور انبیا کی قوموں کی حدود تراشی گئی شہادتوں کی رُو سے، بنی نوع انسان کو اخلاقی پند و نصائح کی شدید ضرورت ہے، اگر یہ سماجی نظم و ضبط کے تحت زندگی گزارنے کی امید کرتے ہیں۔ فقط اسلام شرعی استدلال اور ماخذات کی صورت میں یہ سب کچھ مہیا کرتا ہے اور مسلمان طبقہ انصاف کے اصولوں کی نشر و اشاعت کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے۔

حسن البنا جیسی کرشماتی شخصیت کے ہاتھوں سے یہ پیغام پورے مصر میں پھیل گیا۔ اور 1948 تک اخوان المسلمین نے مصری سیاست میں بہت طاقت حاصل کرلی۔ اس سے اگلے سال جب حسن البنا کا قتل ہوگیا، اس سے بھی اس تحریک کو بہت کم ناکامی ہوئی۔ اور اس بات کی زیادہ

تصدیق ہوئی کہ مصری اشرافیہ اسلام کا پیغام سننے کو تیار نہیں۔ جب ناصر کو1952 میں اقتدار ملا تو اس نے اخوان کو اپنی حمایت کے لیے کہا۔ جب اس نے اخوان سے1954 میں منہ پھیرا تو اس نے اخوان المسلمین کے رہنماؤں کو بغاوت کے الزام میں جیل میں ڈال دیا۔ ایک عام سی تحریک، جو شریعت کے نام پر قائم ہوئی اور شرعی استدلال کے لیے تیار تھی، وہ نمایاں اور ممتاز ہونے کا رستہ پا چکی تھی۔ اگر چہ اسے حکومتی قائم کردہ اداروں کی براہ راست طاقت حاصل نہیں بھی تھی پھر بھی کلاسیک شرعی بصیرت کے مشہور عملی اظہار کی صورت میں سامنے لا کر، اس نے معقول حد تک بالواسطہ قوت کا مظاہرہ کر کے اپنی قابلیت ثابت کر دی۔

حسن البنا کی بصیرت اور اس کے گرد قائم ہونے والی تحریک، بیسویں صدی کے اسلام کی ایک بڑی اور ہر دلعزیز مثال تھی اور ہے۔ ابواعلیٰ مودودی اور جماعت اسلامی، جنوبی ایشیا میں اس کی اہم تر تحریک ثابت ہوئی۔ مودودی، جو پیشہ کے لحاظ سے صحافی تھے، انہوں نے1930 کے گرد کام شروع کیا اور ہندوستان کی بطور مسلمان ریاست کی اہمیت کے دلائل دیئے۔ جب مسلمانوں کو ہندو اثر سے پاک آزاد ریاست کی خواہش ہوئی، اور انہوں نے کافی تحریک پکڑ لی تو مودودی نے اس کے خلاف نقطہ نظر پیش کیا۔ جب1947 میں پاکستان نے آزادی حاصل کر لی تو مودودی اس نوزائیدہ ملک میں آ گئے اور اس بات کی تشہیر شروع کر دی کہ پاکستان حقیقتاً ایک مسلمان ریاست ہوگا۔ اس کے اثرات کا پہلا ٹیسٹ1954 میں سامنے آیا جب قانون سازی پر مباحث ہوئے اور ان مباحث میں انہوں نے پاکستان کی بطور اسلامی اہمیت واضح کی اور کہا کہ اس سرزمین پر شریعت کا قانون لاگو ہوگا۔ اس وقت مودودی کا مسئلہ احمدیت نامی تحریک سے نمٹنا تھا۔ یہ تحریک مرزا غلام احمد (م1908) کی ترمیم شدہ تعلیمات پر استوار ہوئی۔ اس تحریک کا اصرار تھا کہ اسلام کو اصلاحی ہونا چاہیے، اور محمد ﷺ کی وساطت سے خدا نے جو پیغام دیا اس کی تبلیغ کے لیے وقف ہونا چاہیے۔ بذات خود یہ نظریہ اختلافی نہیں تھا لیکن احمدیت نے تعلق، تقریر، مذہب کی آزادی شامل کرتے ہوئے اس کے تانے بانے ایمان کی آزادی کے ساتھ بُن دیئے۔ اس دھڑے نے اپنے دلائل قرآن کے متن کے ساتھ جوڑ دیئے اور اس متن کو کئی شرعی تمثلہ اور نظیروں پر تنقید کے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا۔ یہ مثالیں وہ تھیں جن پر ہدایت کے لیے نبی اکرم ﷺ کی سنت کی احادیث پر علماء نے انحصار کیا تھا۔ ان میں سب سے مرتد، کفر اور غیر مسلمانوں کے مقام و مرتبے کا

تعین کرنے والے قوانین نمایاں تھے۔

مودودی کے خیال میں سیاسی انصرام کی شرعی بصیرت کے اہم پہلو کو، احمدی پلیٹ فارم نے چیلنج کیا ہے۔ انہوں نے محمدؐ کے خاتم نبوت ہونے کے دلائل دیتے ہوئے کہا کہ ہر طبقے کو اپنی حدود قائم کرنا چاہئیں ورنہ ان کی پہچان کا عمل رائیگاں ہو جاتا ہے۔ مسلم طبقے نے صدیوں سے اس بات کو قائم رکھا کہ محمد ختمی مرتبت ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا نے آخری بار انسانیت کو اطاعت کے فطری مذہب کی طرف بلایا ہے۔ مرزا غلام احمد کی تعلیمات نے اس بات کو حوالہ بناتے ہوئے سوال اٹھائے اور نہ ختم ہونے والے مباحث کا در وا ہوا۔ مودودی کے مطابق استدلال اور وحی سے یہی فیصلہ ہوتا ہے کہ احمدیت اسلامی ریاست میں شرعی فیصلوں کے مطابق امان دیئے گئے لوگوں کی صورت میں رہ سکتے ہیں، اپنی تعلیمات اور عمل کے سمیت، وہ اپنے اور دیگر کے لیے کم پُرخطر ہوں گے۔

یہاں مودودی نے کلاسیک شرعی بصیرت کے پہلو کو دہرایا تھا۔ بیک وقت انہوں نے اپنی تحریک اور خود کو خدا کی ہدایت کے بارے میں مباحث میں جائز اور حلالی شرکت کاروں کے طور پر منوایا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ علماء میں اس کا رسمی شمار بھی نہیں تھا۔ جب 1956 میں قانون میں احمدیت کو غیر اسلامی تحریک قرار دیا گیا تو مودودی کی جماعت پاکستانی سیاست میں اہم کھلاڑی بن گئی اور اس نے اپنے کردار کو ہمیشہ قائم رکھا ہے۔

ہمارے مقصد کے لیے جماعت اسلامی اور اخوان المسلمین جیسی تحاریک کا اہم پہلو شرعی استدلال کو جمہوری کرنے کے لیے محرک فراہم کرنا ہے۔ ابتدائی سطحوں پر شرعی استدلال کے سماجی عمل کا اشرافیہ طبقہ ابھرنے کے ساتھ دو یا تین مرحلوں میں ترقی پا گیا۔ علماء وہ لوگ تھے جو خدا کے فراہم کردہ ماخذات بطور آیات (نشانیاں) محفوظ کرنے اور ان کی شرح و تفسیر کے لیے وقف تھے۔ ان کا کام مستند آراء کا حوالہ دینا تھا۔

بیسویں صدی کے وسط میں علماء کی آراء کے لیے عام مسلمانوں کا جو دفاع تھا، وہ کمزور پڑ رہا تھا۔ لیکن شیعہ خاص طور پر ایران میں بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ کی وجہ سے استثنٰی کی بہترین مثال تھے۔ عثمانی خلافت کی بے دخلی پر جو بحران پیدا ہوا اس کی گونج شیعوں میں اس قدر نہیں تھی جس قدر سنی حلقوں میں سنی گئی۔

ایران کے1906 کے قانون کے اعلان اور اس کے ساتھ مشاورت ساز اسمبلی نے بڑے مباحث کا کافی سامان فراہم کیا جبکہ بہت سے اور زیادہ تر بارہ امامی علماء نے اس قانون کی حمایت کی اور دیگر لوگوں نے یہ دلیل دی تھی کہ اسمبلی کے قیام سے یہی نظر آتا ہے کہ قوانین شرعی استدلال کے طریقوں اور ماخذات کے مطابق بننے کے بجائے عام انسان یہ قوانین بنائیں گے۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد قاچاری حکمرانوں کی کمزوری نے قانون سازی کے سوال کو دوبارہ اٹھا دیا۔ کچھ مقتدر مذہبی لوگوں کی دلچسپی یورپی تسلط سے آزاد شیعہ ریاست قائم کرنے میں تھی۔1921 میں رضا پہلوی کا طاقت پکڑنا اور1926 میں تخت پر بیٹھنے سے تھوڑا ساحل تو نکل آیا۔ ایران کی تیل پیدا کرنے کی صلاحیت اور دوسری جنگ عظیم میں سرد جنگ کی سیاست کی افزائش کو مدنظر رکھتے ہوئے بیرونی طاقتوں کے ساتھ تعلقات پر بحث جاری رہی۔ خاص طور پر رضا شاہ پہلوی (1953-1978) کی امریکی حمایت والی پالیسیوں کے حوالے سے شیعہ علماء کے بڑھے ہوئے کردار کو کوئی بھی دیکھ سکتا ہے۔ آیت اللہ خمینی کی تقاریر نے اس طرز و طریقہ کی بہترین مثالیں فراہم کیں، جس کے تحت شیعی مذہبی مقتدرہ نے تاریخی شکوک کو اس دورانیے میں قائم رکھا کہ بیرونی طاقت کے ساتھ کاروبار کے لیے بہت محتاط نظر ثانی کی ضرورت ہے، جس میں ایرانی آزادی بھی ذہنوں میں قائم رہے۔ بیک وقت خمینی کے بیانات نے شیعی علماء کے پیشہ ورانہ احساس کے خدوخال اجاگر کیے کہ علماء نہ صرف مذہبی روایات کے پاسدار ہیں بلکہ ایران میں شیعہ کی پہچان بھی ہیں۔ اس دوران شاہ کی مخالفت بہت زیادہ ہوگئی، اور عام لوگوں، جیسے سماجیت پسند سرگرم رکن پروفیسر علی شریعتی اور ادبی شخصیات جلال آلِ احمد نے ایران کی سیاسی تعریف پر ہونے والے مباحث میں بہت اہم کردار ادا کیا۔79-1978 کے انقلاب کے بعد ایران کے کردار کی تعریف متعین کرنے میں علماء کا کردار ایرانی سماج میں ان کے تاریخی مرتبے کی طرف توجہ دلاتا ہے اور شرعی استدلال کے عمل کو بھی بہت اہمیت تفویض کرتا ہے۔ بلا شک وشبہ ایسا ہرگز نہیں تھا کہ سنی مکتب سے تعلق رکھنے والے ادارے محض وقت گزار رہے تھے یا سنی علماء پر کسی قسم کے اثرات نہیں تھے۔ حسن البنا اور مولانا مودودی کے گرد قائم ہونے والی تحریکوں نے علماء کی جماعت کی علمی لگن کو بہت سراہا اور ان کی آراء سن کر بہت خوش تھے۔ تاہم ان دونوں تحاریک نے کسی بھی عالم کی پیروی کرنے کے لیے فیصلہ کرنے کے حق کو اپنے لیے محفوظ رکھا۔ دوسرے طریقے سے یوں کہنا چاہیے کہ وہ

اپنے لیے عمل کے معاملات پر فیصلہ مؤثر طور پر محفوظ رکھتے تھے۔ اور کیوں نہ رکھتے؟ کیونکہ وہ دیکھ چکے تھے کہ خدا انفرادی لوگوں کو پکارتا ہے جو خدائی ہدایت کی آیات کو ظاہر کرتے اور منعکس کرتے ہیں۔ اسلام میں رہبانیت نہیں، علماء اس جماعت کے معاملے میں ذرا بھی الجھے ہوئے نہیں ہیں جو خدا کے اسرار جاننے کے لیے علیحدہ ہو چکے ہیں۔ مزید یہ بات بالکل واضح ہے کہ علماء صدیوں سے اپنے درمیان دلائل دیتے رہے۔ یوں اچھائی برائی میں تمیز کے لیے رائے شرعی استدلال کے عمل کا ایک رخ رہی ہے۔ اس مقصد کے لیے پڑھنے لکھنے کی قابلیت ترجیحی طور پر عربی پڑھنے کی قابلیت اور دلائل کے عمل میں شامل ہونے پر رضامندی ضروری ہے۔ جدید معاشروں اور تاریخی اسلامی معاشروں میں کتابوں کی بڑھتی ہوئی دستیابی اور خواندگی کے بلند ہوتے درجے کی وجہ سے اخوان المسلمین یا جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے افسر، تاجر، فوجی اور سکول اساتذہ کو الازہر کے فتوے کا انتظار کیوں کرنا چاہیے؟ اگر قرآن یہ کہتا ہے کہ خدا صرف اس وقت قوموں کی حالت بدلتا ہے جب وہ خود بدلتے ہیں، اور موجود لمحے کی پکار پر ہر شخص اور مسلمان کا حرکت میں آنا بنتا ہے اور یہ بات کسی بھی طرح حسن البنا اور مولانا مودودی کا اثاثہ ہے۔

یوں شرعی استدلال کی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ اور یہ بات ابھی تک نہاں ہے۔ اخوان المسلمین کی وجہ سے شہید ہونے والے مصری لکھاری سید قطب کی سوانح میں آپ اس بات کے کچھ اقدامات دیکھ سکتے ہیں۔ 1981 میں مصری صدر انور سادات کے قتل کے حوالے سے اسلامک گروپ کے افراد کے ذریعے دلائل میں لائی جانے والی مزید شقیں بھی دیکھ سکتے ہیں۔ اور افغان عربوں کی سرگرمی میں بھی یہی شقیں ہیں جن کے شعور کی تشکیل عبداللہ اعزام کی تعلیمات کے تحت ہوئی جو سوویت فورسز کو افغانستان سے نکالنے کے لیے 1980 میں لڑ رہے تھے۔ اسی حوالے سے شرعی استدلال کی تاریخ میں اس بات کا تسلسل اسامہ بن لادن کی سوانح عمری میں بھی دیکھ سکتے ہیں، جس کے مختلف اور بہت اہم بیانات ہمارے سامنے اہم ترین مثالیں ہیں۔ اس کی اور دیگر عسکریت پسندوں کی توفیقات کی فطرت کا جاننا ابھی باقی ہے۔

باب سوم

ماقبل اسلام میں سیاسیات، اخلاقیات اور جنگ

شرعی استدلال کی دی گئی تاریخ میں یہ ہرگز حیرت کی بات نہیں ہے کہ جنگ کے سوالات سے معاملہ کرتے علماء کے طریقوں کی ابتدائی مثال کے لیے عراق کا رخ کرنا چاہیے۔ قرآن میں یقیناً ایسے پیرائے اور مقامات ہیں جن میں عسکری قوت کا اثبات ہے، جو رسول کریم ؐ کی زندگی اور اعمال کی تفصیل کو معیاری ثابت کرتے ہیں۔ ابتدائی مسلمانوں اور ان کے قریش مخالفین کے درمیان جدوجہد اس شعور کی تعمیر کرتی نظر آتی ہے کہ جنگ ایک ایسا مناسب ذریعہ ہے جس کی مدد سے مسلمانوں کو خدائی ہدایات اور احکام کے مطابق زندگی منظم کرنے کا حق محفوظ کرنے کے لیے جستجو کرنی چاہیے۔ یوں جنگ کا تصور اسلام کے بنیادی بیانیے کا ایک پہلو ہے۔

اسی طرح ہمیں علم ہوتا ہے کہ لڑائی کے اثبات کے سوالات پڑوسی علاقوں کی فتوحات اور مہمات کے تناظر میں ابھرتے ہیں۔ ان علاقوں کو اسلامی انتظام و انصرام کے تحت لانا مقصود تھا۔ اس حوالے سے نبی اکرم ؐ کا بازنطینی اور دیگر قدیم مملکتوں کے حکمرانوں کو خط لکھنا نصیحت آموز ہے۔ جس طرح علی اور دیگر کے درمیان دلائل کی روایات ہیں، معاویہ، خوارج اور سماجی تصادم کا ارتکاب کرنے والوں کے جواب کا مناسب طرز و طریقہ نصیحت آموز ہے۔ شرعی استدلال سے متعلق ترقی پاتے اظہار میں کئی آیات کا بطور مثال حوالہ دیا جانا اصل میں ان اقدامات کی روایات ہیں۔ یا ان دلائل کی روایات ہیں جو جنگ کرنے یا اس کے صائب ہونے کی نفی یا اثبات کرتی ہیں، جو مسلمان کی توسیع کے ابتدائی دنوں میں لڑی گئی تھیں۔

مالک بن انس کی ''موطا'' میں جہاد کا مختصر باب بہت مکتبی ہے۔ اس میں رسول کریمؐ اور ان کے ساتھیوں کی قائم کردہ مثالوں کے حوالے سے روایات موجود ہیں۔ اس کے موضوعات دشمن علاقوں میں قرآن کے نسخوں کو لے کر جانا، جنگ کے انعامات کی تقسیم اور گھوڑوں کی مناسب دیکھ بھال تک پھیلے ہوئے ہیں۔ اصل بات جنگ میں شرکت کی اہمیت کو واضح کرنا ہے۔ جن حالات کے تحت جنگیں ہوئیں یا خدا کی مرضی کے تابع ہونے والے تصور پر قانع مثالوں کی اہمیت بیان کرنا ہے۔ اس کا تقابل روزہ دار اور نمازی سے ہو سکتا ہے، جو نماز اور روزے سے کسل مند ہوتا ہو وہ کلید ہے جس کے لیے کوئی بھی اپنی جان دنیا کے مالک کے حوالے کر دیتا ہے۔ ہم دوبارہ محمد ؐ کی گفتگو کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

خدا کے رسولؐ نے فرمایا ''وہ شخص جو اللہ کی راہ میں مال و دولت خرچ کرتا ہے اسے جنت کے دروازے پر بلایا جائے گا اور کہا جائے گا کہ اے اللہ کے غلام یہ روحانی سعادت ہے! نمازی کو نماز والے دروازے سے گزارا جائے گا۔ ابوبکر صدیق نے کہا ''اے اللہ کے نبی ایک شخص کو ایک ہی دروازے سے پکارا جائے گا، کیا کوئی ایسا شخص بھی ہوگا جسے تمام دروازوں سے پکارا جائے گا۔'' رسول کریمؐ نے جواباً فرمایا ''ہاں، مجھے امید ہے تم بھی ان لوگوں میں سے ایک ہو۔''

ایسی تحریروں نے عراقی مکتب کے ترقی یافتہ کتابچوں کو کافی مواد فراہم کیا، ان میں ابو یوسف کا کتابچہ بہت اہم ہے، جو مفتوحہ علاقوں کے بندوبست سے ابھرتے سوالات سے معاملہ کرتا ہے، جو بہت ابتدائی محسوس ہوتا ہے۔ ہمارے مقاصد کے لیے الشایانی کی کتاب بھی اہم ہے۔ اس کا باب 'السیار' اور ابو یوسف کا کتابچہ بہت دلچسپ اور تفصیلی تجزیے کے قابل ہیں۔

ابتدا سے ہی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ الشیبانی سیاسی اخلاقیات کے وسیع مسئلہ سے جڑے جنگ کے سوال کی طرف جھکاؤ رکھتا ہے۔ اصطلاح 'السیار' کا مطلب تحاریک ہیں۔ سوال میں ان تحاریک سے مراد وسیع پیمانے پر جن کی تعریف متعین ہو چکی ہے، دو بڑی سیاسی ایسوسی ایشنز ہیں، ایک کو اسلامی سلطنت اور دوسری کو جنگی سلطنت کہہ سکتے ہیں۔ پہلی اصطلاح اس علاقے کی طرف اشارہ کرتی ہے جہاں اسلام کا سیاسی حقیقت کے طور پر تسلط ہے اور دوسری سے مراد ایسی سیاسی الحاقی سلطنت جہاں اسلام کا انتظام و انصرام نہیں۔ اسلامی حکومت کا سربراہ مسلمان ہوتا ہے، حکومتی نظام کی تشکیل یوں ہوتی ہے کہ وہ اسلام کی توسیع کی خدمات انجام دیتا ہے۔ اس سلطنت میں رہنے والے لوگوں کی پہچان مختلف دھڑوں میں اس کی شمولیت سے ہوتی ہے۔ ہر دھڑے کی

تعریف اس کے اسلام کے ساتھ قائم رشتے سے ہوتی ہے۔ ابتدائی دھڑا مسلمانوں کا ہے لیکن امان پائے گئے لوگ، جن میں زیادہ تر عیسائی اور یہودی بھی ہیں، کچھ دیگر دھڑے بھی اسی ذیل میں آتے ہیں، جیسے باغی (یہ مسلمان ہوتے ہیں لیکن اعلیٰ قیادت کی پالیسیوں سے ناراض ہوتے ہیں)، مرتد (جو لوگ مسلمان تھے بعد میں اس عقیدے سے منحرف ہو گئے)، ڈاکو (یہ مجرم پیشہ لوگ عام لوگوں کو شکار کرتے ہیں، اکثر شاہراہوں پر رہتے ہیں)۔ جنگی سلطنت میں سب سے بڑی قسم جنگجو (جنگ کرنے والے لوگوں کی ہوتی ہے)، ذیلی اقسام میں بچے، عورتیں اور ضعیف لوگ شامل ہوتے ہیں، بعض معاملات میں جنگی سلطنت میں رہنے والے مسلمانوں کو غیر جنگجو کہا جاتا ہے۔ الشیبانی اور اس کے ساتھیوں کا سروکار، پچھلے باب میں بیان کیے گئے سیاسی علاقائی انتظامات کے تناظر میں جنگ کے انعقاد اور اثبات سے ہے۔ ان کے فیصلے اس قسم کے سوالوں، کہ مسلمان جنگجو کا مناسب رویہ کیا ہو جو جنگی سلطنت میں داخل ہوتا ہے، کے جواب پر استوار ہوتا ہے، یا مسلمان باغیوں کو جواب دینے کا مناسب طریقہ کیا ہے؟

جنگ، سیاسی خاتمے کا ذریعہ ہے جس کا مطلب وہاں افسر شاہی اور اسلام کے ذریعے چلنے والے حکومتی نظام کے ذریعے سیاسی الحاقی سلطنت کا انتظام و انصرام ہے۔ ایک اسلامی ریاست کی افسر شاہی بذات خود ایک ایسا ذریعہ ہے جس کی مدد سے مسلمان طبقہ انسانیت کو خدا کی طرف بلانے کا کام کر سکتا ہے۔ اسے اسلام میں داخل ہونا کہا جاتا ہے۔ اس حوالے سے جنگ کا مطلب سیاسی خاتمہ اور اسلامی ریاست کا قیام ہے جو بذات خود سب سے بڑا مذہبی مقصد ہے (انسانیت کو اسلامی کی طرف بلانا) اس نقطہ نگاہ سے عیاں ہوتا ہے کہ جنگ کے بارے میں کچھ بھی اچھا یا برا نہیں ہے، یہ محض مکمل خاتمے کا ذریعہ ہے اس پر اسی طرح نظر ثانی کرنی چاہیے۔ جنگ محض کچھ یقینی مقاصد کے حصول میں اپنے مؤثر ہونے کا اندازہ لگانے کا معاملہ ہے۔ جنگ میں انصاف کے قیام کے تصورات کچھ یقینی مقاصد کی طلب سے عیاں ہوتے ہیں۔

سوچ کے اس انداز کو واضح کرنے کا سب سے آسان طریقہ اس روایت کا حوالہ ہے جس سے الشیبانی اپنی تحریر کا آغاز کرتا ہے۔ یہاں محمدؐ کا تصور ایسے شخص کے طور پر سامنے آتے ہیں جو مسلم جنگجو قوتوں کو ہدایات دے رہے ہیں، پہلے انہیں کہ جو کمان سنبھالے ہوئے ہیں اور ان کے ذریعے پوری فوج کے افراد کو ہدایات دے رہے ہیں۔ یہ روایت ایسی قابل تقلید مثالیں قائم کرتی ہے جن کے تحت جنگ سے متعلق شرعی استدلال کے عمل میں شریک ہر شخص انہیں دہرائے گا۔

جب بھی خدا کے پیغمبرؐ نے فوج کو یا کسی الگ کیے ہوئے گروہ کو کہیں بھیجا، انہوں نے ذاتی طور پر سپہ سالار کو خوفِ خدا دلایا، خدا جو سب سے بڑا ہے اور اس نے (پیغمبرؐ نے) مسلمانوں کو آپس میں ملایا جو اس کے ساتھ اچھا کرنے کے لیے تھے۔ آپؐ نے فرمایا:

> خدا کے نام پر اور خدا کی راہ میں جہاد کرو، کافروں سے جنگ کرو، دھوکہ مت کرنا، کوئی چالاکی نہ کرنا، کسی کے ہاتھ پاؤں مت کاٹنا، بچوں کو قتل نہ کرنا، جب مشرکوں سے ملو تو انہیں اسلام کی دعوت دینا، اگر وہ اسلام قبول کرلیں تو مان لینا اور انہیں چھوڑ دینا، تمہیں انہیں، اپنی سلطنت سے تارکینِ وطن کی سلطنت کی طرف کوچ کرنے کی دعوت دینی چاہیے، اگر وہ ایسا کرتے ہیں تو قبول کرنا اور انہیں تنہا چھوڑ دینا، دوسری صورت میں انہیں یہ اطلاع دینی چاہیے ان کا حال بھی مسلمان خانہ بدوشوں جیسا ہوگا جو خدائی احکامات کے تو پابند ہیں لیکن انہیں مالِ غنیمت سے کچھ نہیں ملے گا۔ اگر وہ انکار کرتے ہیں تو انہیں خراج ادا کرنے کا کہنا، اگر خراج ادا کردیں تو قبول کرنا اور انہیں تنہا چھوڑ دینا۔ اگر تم کسی قلعے یا قصبے کے رہائشیوں کو گھیر لیتے ہو اور وہ خدائی فیصلے کی بنیاد پر پسپائی اختیار کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ایسا مت کرنا کیونکہ تمہیں نہیں معلوم خدا کا فیصلہ کیا ہے۔ تم ان سے اپنے فیصلے کے مطابق پسپائی چاہنا اور اپنی بصیرت کے مطابق ان کا فیصلہ کرنا۔ اگر قلعے یا قصبے کے محاصرہ شدہ رہائشی تمہیں خدا کے نام پر یا پیغمبر کے نام پر ضمانت دینے کا کہیں تو ایسا مت کرنا، بلکہ تم اپنے یا اپنے اجداد کے نام پر ضمانت دینا۔ اور اگر تم اس ضمانت کو ختم کرنا چاہو تو تب معاملہ آسان ہوگا کہ یہ تمہارے یا تمہارے اجداد کے نام پر ہوگی۔

اس تحریر سے سیکھنے کے لیے بہت کچھ ہے۔ جنگ کے موضوع پر شرعی استدلال کی یہ بنیادی تحریر ہے۔ مثال کے طور پر شیبانی اور دیگر علماء کو اس میں ریاستی سربراہ کو جنگی حق محدود کرنے کی مثال ملی۔ ڈبلیو ایم واٹ (W. M. Watt) کے سوانحی مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ محمدؐ نبی اور ریاستی سربراہ تھے۔ شرعی روایت میں علماء کو اس تحریر سے آپ ١ کی سربراہی کی مثال ملی، اور آپ

۱ کی تقلید ان لوگوں کو کرنا تھی جو خلافت میں آپؐ کے جانشین تھے۔ جنگ کیلیے ایک جائز اور بااختیار شخص کے حکم کی ضرورت ہوتی ہے اور اسے صحیح نیت اور وجہ درکار ہوتی ہے۔ شرعی روایت میں علماء اس بات کو سمجھ گئے کہ نبی کے ادا کردہ لفظوں کی گونج ان کے ذہن میں رہی: ''خدا کے نام پر اور خدا کی راہ میں جنگ کرو، کافرین سے جنگ کرو۔'' گویا جنگ کا مقصد اسلامی ریاست کا قیام اور حکومت ہے۔ جواب میں اس ریاست کو مسلمانوں کے حوالے سے یہ مقصد مل جاتا ہے کہ انسانیت کو اسلام کی طرف بلاؤ۔ ایک صحیح جنگ انہی مقاصد سے جڑی ہوتی ہے۔ اور جنہیں اس کی اجازت ہوتی ہے وہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ایک خاص جاہ وجلال کے ساتھ، دشمن تک دعوت نامہ لے کر جانے کی ان کی نیت پائیدار ہے۔

کوئی شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ دشمن کی پہچان کیسے ہو؟ محمدؐ کے بیانات سے ان کا کردار بطور کافر ابھرتا ہے جس کا مطلب ناشکری کرنے والے یا خاص طور پر ایمان نہ لانے والے ہے۔ اس روایت کی اصطلاحات پر مضبوطی سے قائم رہتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کی پہچان مسلمان جنگجوؤں کے پیش کردہ دعوت نامے کے جواب اور ردعمل سے ہوتی ہے۔ چند جملوں کے بعد لفظ ''مشرکین''، ہمیں مزید خاص قسم کی نسبت و پہچان فراہم کرتا ہے۔ مشرک وہ ہیں جو بت پرست ہیں۔ مزید یہ کہ کئی خداؤں کو ماننے والے ہیں۔ یہ بات جنگ کے حوالے سے خاصی محدود ہو جاتی ہے کیونکہ دشمن کی ذیل میں اب یہودی اور عیسائی شامل نہیں۔ شیبانی اور اس کے ساتھیوں کے نزدیک یہودی اور عیسائی بھی ان لوگوں کی ذیل میں آتے ہیں جنہیں دعوت دی جانی چاہیے، جب تک کہ وہ خراج ادا نہیں کرتے اور اسلام کے زیر سایہ بطور ذمی یا امان پائے ہوئے لوگوں میں شامل نہیں ہو جاتے۔ پس شرعی استدلال کے ماہرین جنگ کی وجہ تلاش کرتے ہیں، اس حقیقت کے ساتھ کہ اگر مسلمانوں کی اسلام قبول کرنے کی دعوت سے انکار کیا یا خراج ادا کرنے سے انکار کیا یا اسلامی فلاحی ریاست کی امان میں آنے سے انکار کیا تو پھر جنگ ہوگی۔

اس روایت میں وضع کیے گئے طریقہ ہائے کار، جائز گردانتے ہوئے، مقاصد کی تکمیل کے ذریعے کے طور پر جنگ کا تصور قائم کرتے ہیں۔

دعوت نامے کی اصلیت سے عیاں ہوتا ہے کہ جنگ کوئی پہلا یا ابتدائی ذریعہ نہیں جس کی ان مقاصد کے حصول کے لیے سفارش کی جاتی ہے

،لڑائی کی اس وقت تجویز دی جاتی ہے جب دیگر ذرائع ناکام ہو چکے ہوں۔ اگر چہ یہ فارمولا

آخری چارے کے طور پر فوری مغربی جنگ کا ہم پلہ تو نہیں تاہم یہ اشارہ ضرور ہے کہ جنگ سے رجوع کرنے سے پہلے غیر ضرر رساں ذرائع سے جائز مقاصد کے حصول کی جدوجہد ضرور ہونی چاہیے۔ جب کہ شرعی استدلال پہلے سے ہی جائز خودمختار شخصیت کے جنگی اصول اور کسوٹی کا متبادل فراہم کرتا ہے، یعنی صرف وجہ، درست نیت اور وقت پر رجوع وغیرہ۔ ہم اسلامی ریاست کے قیام و دوام کے بڑے مقصد میں امن کے مقصد کو جنگی اصول کی کسوٹی کا ہم پلہ بھی دیکھ سکتے ہیں۔ کامیابی کا تناسب اور معقول امید، جس سے فوری جنگ کی روایت کی ان لوگوں کو ہدایت ہوتی ہے جو جنگ کرنے کے بارے میں غور وفکر کرتے ہیں، اس غور وفکر میں بعض معاملات میں جنگ کے فوائد اور تمام اخراجات کا تخمینہ لگانے کی ایمان افروز کوشش کرتے ہیں۔ اس روایت میں ایسا کچھ بھی ظاہر نہیں ہوتا۔

اس روایت میں زیادہ تر قبل از وقت باتیں ان لوگوں کے بارے میں ہیں جو اسلامی ریاست کی پناہ میں نہیں آئے۔ جونہی ہم شیبانی کو تحریر کو پڑھتے ہیں، ہم سمجھ جاتے ہیں کہ اسلامی مملکت کے رہائشیوں کے ساتھ بھی لڑائی ممکن ہے، جو کہ مختلف وجوہ کی بنا پر مبنی بر انصاف ہے۔ غیر مسلموں، ذمی یا امان پائے لوگوں کا انتظام وانصرام، فرائض کی صورت میں کچھ معاہدوں کی صورت میں قائم رکھا جاتا ہے۔ اگر یہ زمی اپنے فرائض سے تجاوز کرتے ہیں تو مسلمانوں کے حکمران پر انہیں نظم و ضبط اور قواعد کا پابند کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ اگر ریاست کے خلاف باغی اٹھ کھڑے ہوں تو لڑائی جائز ہوسکتی ہے۔ ہر دو صورتوں میں لڑائی کا سب سے بڑا مقصد اسلامی سلطنت میں امن، قانون اور انصاف کی بحالی ہے۔ ذمی لوگوں کو ان کا جائز مرتبہ و مقام دیا جاتا ہے۔ یہ تصور کہ باغیوں سے صلح و تصفیہ اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ جنگ نہ صرف نظم وضبط کا ذریعہ ہے بلکہ یہ اس طرح لڑی جاتی ہے کہ اگر باغیوں کی کچھ جائز شکایات ہوں تو ان کی تلافی کی جاسکتی ہے۔ مرتدین کا معاملہ ذرا مختلف ہے اور اس میں اصل بات انہیں واپس اس راستے پر لانا ہے جو اسلام کے راستے کو ترک کر چکے ہیں، اس میں ناکامی کی صورت میں ناانصافی کی روک تھام کے لیے انہیں قتل کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح راہزنوں، اسلام کی سلطنت اور اس کے عوام کی حفاظت اصل مقصد ہوتا ہے اور اس کی حفاظت کی خاطر حکمران ضروری اقدامات کا جواز رکھتا ہے۔ اعتماد کے اس دلچسپ مظاہرے میں شیبانی اور اس کے ساتھی دشمن کی چڑھائی کے جواب میں جنگ کے سوال پر کوئی بات نہیں کرتے۔

خودمختار شخصیت مبنی بر انصاف وجہ اور دیگر اصول، جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، صرف یہی جنگ

میں انصاف کے معیارات نہیں ہیں۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ نبی کریمؐ کے محفوظ بیانات اور دعوے ان معاملات کو بھی شامل کرتے ہیں جن کا تعلق جنگ کرنے کے قانونی جواز سے ہے۔ خاص طور پر نبی اکرمؐ کے فرمان میں دھوکہ دہی، چالاکی، ہاتھ پاؤں کاٹنے اور بچوں کے قتل کا امتناع بھی شامل ہے۔ یہ فرمان اور رسول کریمؐ کی دیگر سنت کی احادیث نے ہدف مقرر کرنے پر پابندی کو بہت بڑھاوا دیا ہے۔ اس ہدف کو کسی معاملے میں فرق کرنے کے لیے فوری جنگی ضرورت کی مشابہت سمجھنا چاہیے، یا غیر جنگجوؤں کو براہ راست یا کسی بالا رادہ حملے کی معافی کو بھی قیاسی سمجھنا چاہیے۔ دیگر معروضات کا تعلق مالِ غنیمت کی شفاف تقسیم اور پوری دانائی کے ساتھ معاہدے کرنے سے ہے۔ شیبانی اور اس کے ساتھیوں نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے اس میں ہتھیاروں کا کوئی حوالہ نہیں کہ کون سا ہتھیار استعمال ہوسکتا ہے اور کون سا نہیں۔ روایت میں بس فوری جنگی روایت کے ساتھ فوری جنگی برابری سے سروکار رکھا گیا ہے۔

ان کے اپنے زمانے میں اٹھائے گئے سوالوں کے جواب دیتے ہوئے شیبانی اور اس کے ساتھیوں نے اس روایت اور محمدؐ اور آپ کے ساتھیوں کی سنت کی روایات پر اپنا فکری نقطہ قائم کیا ہے۔ ان کے مجموعی فیصلوں کو پڑھتے ہوئے، عباسی دربار میں ان کا کردار بطور مشاورت ساز کے ذہن میں رکھنا بہت اہم ہے کہ اس سے انتظامی امور میں ان کی مشغولیت ظاہر ہوتی ہے۔ نیچے دی گئی تحریر شیبانی مکتب کے دو ابتدائی اساتذہ کے درمیان تبادلہ خیال ہے۔

ابو یوسف: ”میں نے ابوحنیفہ سے پوچھا کہ مال غنیمت میں خوراک اور چارہ موجود ہو تو کوئی جنگجو ضرورت کے وقت اپنے لیے خوراک اور اپنی سواری کے لیے چارہ حاصل کرسکتا ہے؟“

ابوحنیفہ نے جواب دیا: اس میں ہرگز کوئی حرج نہیں۔

ایسے سوالات کا تعلق آج کی جدید عسکری سوچ سے بہت کم ہے۔ ان سوالات کا تعلق ابتدائی حنفی ماہرین ومفسرین قوانین سے ہے کیونکہ ان کی نظر جنگی علاقوں اور اسلامی علاقوں کے درمیان تحاریک اور نقل وحرکت پر مرکوز تھی۔ مزید برآں، ان کی نظر مسلم فوج کا پیشہ ور فوج کی جانب سفر پر مرکوز تھی۔ اس مکتب کے مسلسل اجماع کے حوالے سے یہ سوال ابھرتا ہے کہ مالِ غنیمت کی تقسیم، اسلامی علاقے میں لوٹ آنے کے بعد ہونی چاہیے۔ اس بارے میں فیصلے مال غنیمت کی پُر انصاف تقسیم کو یقینی بنانے کی ایک کاوش نظر آتی ہے، اور فوجی دستوں کو سونپے گئے کام پر توجہ مرکوز رکھوانے کی کاوش بھی نظر آتی ہے۔

دشمن علاقے میں عسکری جنگجو کے رویے اور چال چلن کے سوال سے معاملہ کرتے ہوئے، شیبانی اور دیگر لوگ کئی سوالات ہماری آج کی ضرورت سے متعلق براہ راست قائم کرتے ہیں۔ ہم نیچے انہیں درج کرتے ہیں۔

> اگر فوج جنگی علاقے پر حملہ کرتی ہے اور یہ وہ علاقہ ہے جہاں قبول اسلام کی دعوت دی جاچکی ہے۔ وہاں دعوت کی تجدید کرنا قابل تعریف ہے اور ایسا نہ کرنا بہت غلط ہے، قلعہ بندی ختم کرنے کے لیے آگ لگانا جائز ہے یا اسے زیر آب کرنا بھی جائز ہے۔

پہلا جملہ رسول کریم ؐ کی جنگجوؤں کو ہدایت کی یاد دلاتا ہے۔ درست نیت اور درست وجہ قائم کرنے کے لیے دعوت نامے کی ضروریات بہت سخت اور خطرناک ہیں، سب سے بڑے مذہبی اور سیاسی مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جنگ خدمت کرنے کے لئے فرض تصور کی جاتی ہے، اور جنگ ذرائع اور مقاصد کی جستجو کے لیے کی جاتی ہے۔ یہاں ہمیں ایک معاملے کا تصور کرنا ہے جس میں جنگ وجدال شروع ہو چکا ہے۔ دشمن کو دعوت دی گئی لیکن اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور وہ مسلمانوں کی مضبوطی اور طاقت کا امتحان لے رہا ہے۔ کیا مسلمانوں کو یہاں تجدید دعوت کرنا چاہیے اور انہیں ایک دوسرا موقع دینا چاہیے یا جنگ جو نتیجہ خیز مقام تک جاری رکھنا چاہیے، جیسے شیبانی یہ فرض کرتا محسوس ہوتا ہے کہ اس نتیجے میں مسلمانوں کی یقینی اور فیصلہ کن فتح ہو؟ اس کے بارے میں فیصلہ اس سفارش میں نہاں ہے: تجدید دعوت اچھا کام ہے، لیکن ضرورت نہیں۔ میدان جنگ میں موجود سپہ سالار اس معاملے میں صوابدیدی اختیار رکھتے ہیں۔

دوسرا جملہ ایک سمت کو جانا، رسول کریمؐ کے ارشاد سے نہیں لیا گیا، یہاں علماء براہ راست عسکری ذرائع کے سوالات پر بات کرتے ہیں۔ اور وہ ایسا کئی طریقوں سے کرتے ہیں، جس سے جنگجوؤں کو عمل اور رائے کی وسیع آزادی ملتی ہے۔ فوج رات کو یا دن کو لڑ سکتی ہے۔ اس عمل میں مسلمان جنگجوؤں کے زخمی ہونے اور مرنے کے زیادہ امکانات ہیں، اسی طرح دشمن کی طرف بھی ان لوگوں کے مرنے کے زیادہ امکانات ہیں جو غیر لڑاکا یا عام لوگوں کی ذیل میں آتے ہیں، جیسے قلعہ بندی کو آگ لگانا یا انہیں زیرِ آب کرنا ہے۔

پوری تحریر سے اس مقام کی طرف مضبوط جھکاؤ نظر آتا ہے جسے کوئی شخص عسکری اصلیت پسندی کہہ سکتا ہے۔ جنگ سے متعلق مطلوبہ ضروریات بہت تسلی بخش ہیں۔ اور مسلم فوجی دستے اب

ایک جائز اور حلال جنگ میں مصروف کار ہیں۔شیبانی اور اس کے ساتھی سپہ سالاروں کو مناسب ذرائع اختیار کرنے کے وسیع اختیار دینے کو تیار ہیں۔ یہ وسعت بھی بلا شک وشبہ تمام نہیں ہے۔ دھوکہ دہی، چالاکی، ہاتھ کاٹنے اور بچوں پر براہ راست حملے کے بارے میں نبی کے فرامین بہت واضح ہیں۔آخری بات کے حوالے سے خاص طور پر شیبانی اور اس کے ساتھی ابتدائی مسلمانوں کے لیے بہت عزت واحترام کا مظاہرہ کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے دشمن کے لوگوں کی تقسیم کی تھی، خاص طور پر جنہیں حملے میں استثنٰی حاصل ہے۔مزید برآں، تحریر دشمن کے علاقے میں مسلمانوں کی ممکنہ موجودگی کے حوالے سے سروکار کی طرف اشارہ کرتی ہے۔یعنی اپنی اپنی سلطنت کی سرحدوں کے درمیان ایسی جگہ ضرور ہوگی جہاں سے مسلمان اور بازنطینی افواج باری باری خاص قسم کے قصبوں اور علاقوں کو فتح کرتی تھیں۔ان علاقوں میں بچوں کے علاوہ غلاموں، بوڑھے بزرگوں، عورتوں، لولے لنگڑے اور محتاج اور اندھوں کو بھی براہ راست حملے میں استثنٰی حاصل ہے اور دشمن کے درمیان گھرے مسلمانوں کو معصوم تصور کیا جاتا ہے۔اور وہ بھی براہ راست حملے سے مستثنٰی ہیں۔ ابتدائی زمانے سے ہی ان کے جان ومال کا احترام کیا جاتا ہے۔اس استثنائی ذیل میں آنے والے لوگوں کو براہ راست یا بالارادہ ہدف بنانا، رسول کریمؐ کے فرمان کی حکم عدولی ہے یا اس فرمان کی جائز توسیع ہے۔ جو جنگجو دوسرے جنگجوؤں کے ساتھ براہ راست مل کر شہرت کماتے ہیں، اس میں ان کی ذلت ہے۔جس طرح قرآن کہتا ہے(2:190)

> خدا کی راہ میں لڑو، (ان سے) جو تم سے لڑ رہے ہیں اور اپنی حدود سے تجاوز نہیں کرتے، خدا ان کج رو خطا کاروں کو پسند نہیں کرتا۔

''اپنی حدود سے تجاوز نہ کرو'' اس وحی میں بھی حوالہ جنگجوؤں کے ضابطے کی طرف ہے۔اب شیبانی اور اس کے ساتھیوں کو نبی اکرمؐ اور آپؐ کے ساتھیوں کی مثال سے رہنمائی لے کر اپنے زمانے کے ضابطے کی وضاحت کرنا چاہیے۔ جب وہ ایسا کرتے ہیں تو ان کی مشابہت اور نظیر سے وابستگی اور عسکری حقیقت پسندی کی طرف مراجعت ظاہر ہو جاتی ہے۔ہم درج ذیل مختلف سولات اور ان کے جوابات کا ایک سلسلہ پڑھتے ہیں:

میں نے پوچھا: پانی سے ملحق جنگی علاقے کو زیرآب کرنا، جلا دینا، حتیٰ کہ منجنیقوں سے حملہ کرنا، اگرچہ اس علاقے میں غلام، بوڑھے مرد وخواتین اور بچے بھی ہوں؟

اس نے کہا: ہاں یہ جائز ہے اور میں ان سب کے ساتھ اس سلوک کو پسند کرتا ہوں۔

میں نے پوچھا: یکساں حالت میں کیا یہ درست ہوگا، ان لوگوں کے پاس مسلمان جنگی قیدی اور مسلمان تاجر بھی ہوں؟

اس نے جواب دیا: ہاں یہ پھر بھی درست ہوگا اور ان کے ساتھ ایسا سلوک کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

میں نے پوچھا: کیوں؟

اس نے جواب دیا: اگر مسلمان جنگی علاقوں کے باسیوں پر حملے کرنا ترک کر دیں گے، ان میں سے وجہ کوئی بھی ہو، جو تم نے بیان کی، اس طرح مسلمان کہیں بھی ہرگز جنگ کے لیے نہیں جا پائیں گے۔ کیونکہ جنگی علاقے میں کوئی بھی شہر ایسا نہیں جہاں وہ لوگ موجود نہ ہوں جن کا تم نے ذکر کیا ہے۔

جو شخص جنگ کرتا ہے اسے فتح کے لیے ضروری ذرائع کو استعمال کرنا چاہیے ــــ ان فیصلوں کے سلسلے میں آخری بیان سے یہی محسوس ہوتا ہے۔ تاہم اس حوالے سے یہی سب کچھ نہیں ہے۔ محض جنگی روایت میں عسکری پالیسی بہت زیادہ حقیقی ہوسکتی ہے۔ حتیٰ کہ امتیاز کرنے کے جنگی اصول یا غیر لڑاکا استثنائی لوگوں سے عیاں رہنما اصولوں سے جتنی بھی وابستگی ہو۔ ایک سے زیادہ شارحین یہ خیال کرتے ہیں کہ اصل نظریہ یہ ہے کہ غیر لڑاکا لوگ حملے سے مستثنیٰ ہیں چاہے وہ ارادی ہو یا براہ راست ہو، لیکن وہ کسی قسم کے نقصان سے مستثنیٰ نہیں ہوسکتے ہیں۔ جو حملہ جائز ہو اور دشمن کی جنگی صلاحیت ختم کرنے کی نیت سے کیا جائے اس کا نتیجہ یقینی طور پر غیر لڑاکا لوگوں کی موت کی صورت میں بھی نکل سکتا ہے۔ یہ انجام خالصتاً حادثاتی ہوسکتا ہے، جیسے کوئی بچہ فوجی ہدف کے قریب گھومتا ہوا آگ میں گھر جاتا ہے۔ یہ قبل از وقت بات ہوسکتی ہے لیکن اس سے گریز ممکن ہے، جب دشمن کے فوجی جنگی ذرائع عام آبادی کے درمیان آراستہ ہوں۔ اس صورت میں عام لوگوں کی اموات بالواسطہ یا جائز فوجی مقاصد کی تکمیل کے لیے ذرائع کی صف بندی کا نتیجہ ہیں۔ ان حالات میں فوجیوں کے اقدامات کی وجہ ہر قسم کے ناجائز قتل یا احساس جرم کی معافی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہر قسم کے اقدامات تاسف انگیزی کے ساتھ درست قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ قبولیت کا یہ فیصلہ بڑی حد تک غیر ارادی اور اضافی نقصان کا واقعہ فوجی مقصد کے حصول کے برابر ہے۔

فکر کے اس سلسلہ میں درج ذیل تحریر کی قرأت میں کوئی حیرانی کی بات نہیں:

میں نے پوچھا: اگر مسلمان ایک شہر کا محاصرہ کرتے ہیں اور اس شہر کے لوگ دیوار کے پیچھے

صف بندی کر کے مسلمان بچوں کو ڈھال بنا لیتے ہیں۔ کیا مسلمان جنگجوؤں کے لیے تیروں اور منجنیقوں سے حملہ کرنا جائز ہوگا؟

اس نے جواب دیا: ہاں یہ جائز ہے لیکن جنگجوؤں کو جنگی علاقوں کے رہائشیوں کو نشانہ بنائیں اور مسلمان بچوں کو نشانہ نہ بنائیں۔

میں نے پوچھا: کیا مسلمانوں کے لیے تلواروں اور نیزوں سے حملہ کرنا جائز ہوگا اگر بچوں پر حملے کی نیت نہ بھی ہو؟

اس نے جواب دیا: ہاں، درست ہوگا۔

میں نے پوچھا: اگر مسلمان منجنیقوں اور تیروں سے حملہ کرتے ہیں، شہر میں سیلاب لے آتے ہیں یا انہیں آگ لگا دیتے ہیں، مسلمان بچوں یا مردوں کو قتل کرتے ہیں، یا دشمن عورتوں، بوڑھے مردوں، لولے لنگڑوں کو قتل کرتے ہیں، کیا مسلمان جنگجوؤں پر خون بہا یا اس کی تلافی لازم ہوگی؟

اس نے جواب دیا: وہ نہ خون بہا کے اور نہ کسی قسم کی تلافی کے پابند ہیں۔

اس استدلال میں یقینی یورپی جنگی روایت کی گونج موجود ہے اور اضافی نقصان کی طرف بھی وہی زاویہ نگاہ ہے۔ کوئی بھی شخص شرعی استدلال یا محض جنگ کے مسئلہ پر اس وقت غلط ہوگا جب ایسی تحریر پڑھ کر غیر لڑاکا لوگوں کے استثنیٰ کی نفی کرے گا۔ اصل بات یہ ہے کہ حملے براہ راست نہیں ہیں اور ارادی طور پر غیر لڑاکا لوگوں کا نشانہ نہیں بنایا جاتا ہے۔ اس بڑی درجہ بندی کے بغیر فوج کے اقدامات بے انصافی پر مبنی ہوں گے اگر کوئی اس کام میں ملوث ہوگا اسے تلافی کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس طرح، شیبانی اور اس کے ساتھی، فوجی حقیقت پسندی اور ان اصولوں کے احترام کے ملاپ کی کوشش کر رہے تھے جو جنگ کے عین درمیان میں چال چلن اور حرکات وسکنات کا پیمانہ ٹھہرتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے ان کا مقصد ایسے رجحانات قائم کرنا تھا جو پیشہ ور فوج کے لیے بہت مناسب ہوں۔

شیبانی کے فیصلے تاریخ کا حصہ بن گئے ہیں جن سے بقیہ نسلوں کو معاملہ کرنا تھا۔ شرعی استدلال کے بعد کے تمام شارحین، شیبانی سے متفق نہیں تھے۔ حتیٰ کہ طبری نے بھی اس تحریر کو ''بک آف دی ایگریمنٹ آف پریکٹیشنرز آف فقہ آن دی جہاد اینڈ دی ٹیکس'' (Book of the Disagreement of the Practitioners of *Fiqah* on the *Jihad* and the Tax) کا عنوان دیا۔ ''کتاب الاختلاف الفقہ فی جہاد والخذیہ'' بھی اس نظام کی اختلافی صورت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

جنگ سے متعلق شرعی استدلال ایک شگفتہ پیرایہ اظہار اختیار کرتا ہے جس میں کافی حد تک انتظامی معاملات پر معقول اختلاف ہے۔ یہ معاملات شیبانی اور اس کے ساتھیوں کے لیے بہت اہم ہیں۔ حتیٰ کہ اس بات پر بھی اختلاف ہے کہ اگر کسی کام میں فوجی حصہ لیں اور اس میں غیر لڑا کا لوگ بلا ارادہ قتل ہوں تو کیا فوجیوں کو تلافی کرنا پڑے گی یا لوگوں کی جامع درجہ بندی میں جو لوگ غیر لڑا کا شمار ہوتے ہیں ان کے لیے تلافی ہوگی یا نہیں۔

شرعی استدلال میں شیبانی کی طرح کے فیصلوں پر سوچنا بہتر ہے، جو قیاسی ہیں۔ جس طرح حال ہی میں امریکی قانون سازی کا قانون یہ ظاہر کرتا ہے کہ قانون استدلال میں مشابہت یا قیاس کا مقام و مرتبہ باعثِ فساد ہے۔ یہی معاملہ شرعی استدلال میں بھی نظر آتا ہے، جس میں کچھ مضبوط تصور مشابہت یا قیاس کو اور کچھ کمزور قیاسی مشابہت کو استثنیٰ حاصل ہے۔ تاہم یہ بات بہت واضح ہے کہ شرعی استدلال کے تصور کو متقدمین کے فیصلوں کے احترام اور اجتہادی یا آزادی سے کیے گئے فیصلوں کے درمیان توازن کی ضرورت ہوتی ہے۔ اجتہادی فیصلوں سے یہ نظریہ منعکس ہوتا ہے کہ بدلتے ہوئے حالات کو نئی دانش کی ضرورت ہے۔

ماوردی (م1058) کے زمانے میں شرعی استدلال کا رخ انتظامی امور سے صحیح خود مختار شخص کی بالائی اور ظاہری ساخت کی جانب ہوگیا۔ ذیل کی مثال پر غور کریں:

جب خلیفہ شہر یا صوبے کا گورنر مقرر کرتا ہے، بعد کے فیصلے کا اختیار یا جنرل اور لامحدود یا خاص اور محدود ہوسکتا ہے۔ جنرل گورنری دو قسم کی ہے۔

1۔ باقاعدہ۔ جس میں تعیناتی فرماں روا کی آزاد خواہش سے ہوتی ہے۔

2۔ غصب شدہ۔ جس میں تعیناتی بذریعہ جبر ہوتی ہے۔

غصب شدہ گورنری اس حوالے سے جبر ہوتی ہے کہ اس عہدے کو رکھنے والا شخص طاقت کے بل پر کچھ اضلاع حاصل کرتا ہے، جن پر خلیفہ اسے تعیناتی کا حکم اور عوام کی دیکھ بھال کا حکم دیتا ہے۔ طاقت حاصل کر کے گورنر خود مختار اور سیاسی امور کا بیرونی ناظم بن جاتا ہے۔ گویا لاقانونیت کو قانونی درجہ دیا جاتا ہے۔ اور ممنوع شے کو حلال قرار دیا جاتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ تعیناتی کی رسوم کے حوالے سے حالات اور طریقہ ہائے کار سے وابستہ نہیں ہوتا ہے۔ اس کا عمل مصدقہ قانون برقرار رکھتا ہے اور اس کے لوازمات ایسے طریقے سے قائم رکھتا ہے جو اتنے اہم ہوتے ہیں جنہیں برا خیال نہیں کیا جاسکتا۔ پس مرضی کی بنیاد پر ہونے والی تعیناتی میں جو فیصلے عمومی طور پر

ناقابل قبول ہوتے ہیں، قابلیت اور عدم گنجائش کے درمیان فرق کی وجہ سے غصب اور ضرورت کے تحت جائز قرار پاتے ہیں۔

جیسا کہ ماوردی کی تحریر وضاحت کرتی ہے کہ وہ حاکم کے عہدے کو شرعی ضرورت سمجھتا تھا اور اس پر صرف فرد واحد ہونا چاہیے (یہ کہ مختلف شہروں کے رہنے والے دو حکمران جائز نہیں ہو سکتے) اور یہ کہ وہ شخص جس کے پاس قیادت ہو اس کے لیے لازم ہے کہ وہ خاص قسم کا تعلیم یافتہ ہو۔ اور خاص طور پر قریش کے قبیلے سے ہو۔ وہ قبیلہ جس میں رسول کریمؐ پیدا ہوئے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس کے زمانے میں مسلم طبقے کے دیگر رجحانات کے باوجود ماوردی اس بات کو ضروری نہیں سمجھتا تھا کہ حکمران نبیؐ کے گھرانے سے ہو، یا نبیؐ کے خاندان سے ہو (جیسے علی) شیعہ کے مختلف دھڑوں میں یہ بات ضرور موجود تھی۔ مزید ماوردی یہ شرط طے کرتا ہے کہ حکمران کو عہد سابقین دے سکتے ہیں۔ یا دیگر انتخاب کنندہ اس عہدے پر تعینات کر سکتے ہیں۔ مؤخرالذکر وہ چند مسلمان افراد ہیں جو سچے ہوتے ہیں اور ان کے پاس حکمرانی کے لیے مطلوبہ خواص کا علم ہوتا ہے، اور ان کی دانائی اور دانش ایسی ہوتی ہے کہ وہ ایک صحیح شخص کا چناؤ کرتے ہیں۔ رواج کے معاملہ میں وہ کہتا ہے کہ یہ اسلامی سلطنت کے دارالخلافہ کے نمایاں افراد کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

ماوردی کی بحث میں کوئی بات بھی اختلافی نہیں۔ یہ بحث فقط عباسیوں کے شاہی عمل کی معیاری نمائندگی کو منعکس کرتی ہے۔ اسی طرح جب ماوردی وزارت پر تبصرہ کرتا ہے تو کہتا ہے کہ اس کی تعیناتی کا حق سلطان کے پاس ہے۔ اس تعیناتی سے وزیر کا اختیار طے ہوتا ہے کہ وہ بطور سفیر یا افسر اعلیٰ کے ہے۔ یہاں ماوردی عباسی دربار کی عملی مثال دیتا محسوس ہوتا ہے۔ کوئی حکمران بھی دور تک پھیلی ہوئی شاہی کے روزمرہ کے معاملات کا انتظام نہیں چلا سکتا۔ عباسی خلفاء نے درباری مشیروں کو مختلف امور نمٹانے کے کام سونپنے کے رجحان کو ہوا دی تھی۔ ان مشیروں میں سے جن کے پاس زیادہ اختیار ہوتے تھے وہ وزیر کہلاتے تھے۔ ماوردی وزیر کی بطور سفیر تعیناتی کو زیادہ آزادی سمجھتا ہے۔ اور افسر اعلیٰ کے اختیار سے ظاہر ہوتا ہے کہ حکمران خود پالیسی سیٹ کر رہا ہے اور اپنے احکام کی تکمیل کے لیے وزارتی عمل کو پابند کر رہا ہے۔

گورنر پر تبصروں سے عیاں ہوتا ہے کہ ماوردی کا استدلال تخلیق ہو جاتا ہے۔ بہت سے اور زیادہ تبصرہ نگار، غصب سے گورنر کی تعیناتی کے تصور کو حقیقی سیاست کی خالص مثال کے طور پر پڑھتے ہیں۔ 935 کے لگ بھگ حقیقت میں ایک اصلی مسئلہ تھا، اس وقت کوئی عباسی حکمران،

خلافت کے انداز میں طاقت کا استعمال نہیں کرتا تھا۔خلیفہ کے بجائے طاقت سلطنت کے صوبوں پر مرتکز تھی۔جن کے گورنر فوج کی کمان کرتے تھے محصول وصول کرتے تھے،اور عمومی طور پر ریاستی ڈھانچے کے امور چلاتے تھے۔ان گورنروں کے درمیان ایک ایسا گورنر بھی تھا جس کے پاس عباسی حکمران کی مرضی کے خلاف زیادہ وسیع علاقہ تھا۔ایسے غاصب کو بدلنے کے لیے اس کے پاس قوت نہیں تھی۔تب خلیفہ کیا کرتا؟ ماوردی کے افکار کی روشنی میں،خلیفہ کو اپنا فرض ادا کرنا چاہیے اور اسلامی ریاست کی اکائی برقرار رکھنی چاہیے۔ایسے تمام گورنروں کو حکمرانی کا زیادہ اختیار دے کر عباسی دربار کا نمائندہ مقرر کرنا چاہیے۔ایسا لائحہ عمل اگرچہ بے قاعدہ محسوس ہوتا ہے تاہم خلیفہ اگر اس طرح عمل کرتا ہے تو وہ شریعت اور اس کے لوازمات کو اس طرح پورا کرتا ہے جسے برا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔حقیقت میں،خلیفہ ہی کسی گورنر کو سفیرانہ اختیار دیتا ہے،گورنر اسے جائز قرار دے لیتا ہے۔اور حکمران اپنے بندوبست کے طور پر،اسلام کی اکائی کو محفوظ رکھنے کی امید کرتا ہے۔گورنروں کو لازمی طور پر خلیفہ کا عہدہ نائب نبوت اور مذہبی معاملات کے منتظم کے طور پر قائم رکھنا چاہیے تاکہ اس کی موجودگی کی قانونی ضرورت پوری ہو اور وہاں سے ملنے والے حقوق محفوظ ہوں۔جہاں تک غاصب کی رسمی تعلیمی قابلیت کی کمی کا تعلق ہے،اس کا انحصار خلیفہ پر ہے کہ وہ اس کی تعیناتی میں اس کا دل جیتنے کے لیے،اور اس کی ہٹ دھرمی اور نافرمانی کے خاتمے کے لیے رعایت دے۔بعض حالات میں خلیفہ،غاصب کے ساتھ کام کرنے کے لیے اور افسرِ اعلیٰ کی طاقت استعمال کرنے کے لیے وزیر مقرر کر سکتا ہے۔

جنگ کے حوالے سے،غصب کے ذریعے گورنری کو جائز قرار دینے کا ماوردی کا فیصلہ صحیح اختیار کے تصور میں بہت اہم تبدیلی ہے۔گورنری عموماً جنگ کرنے کے پورے اختیار کے ساتھ ملتی ہے۔اس بات میں کچھ معنویت ہے کہ وہ شخص جو طاقت حاصل کرتا ہے وہ سیاسی اور عسکری امور کا خلیفہ کا مقرر کردہ وزیر بن جاتا ہے۔ماوردی کے دور کے بعد (کسی حد تک اس کی زندگی میں) سلجوقی ترک رہنماؤں نے وزیر کا عہدہ یا سلطان کا عہدہ سنبھال کر یہی کردار ادا کیا اور عباسی خلیفہ کی طرح اسلام کے نگہبان بن گئے۔

اگر عمومی گورنری جنگ کرنے کی پوری قوت کے ساتھ ملتی ہے تو یہ کچھ فرائض بھی عائد کرتی ہے۔ماوردی کے اس معاملے پر تبصرے بذاتِ خود مطالعے کا موضوع ہیں۔بطور کمانڈر کے،عمومی گورنر جنگی فوج کے حوصلے،قوت،ساز و سامان کو بھی دیکھتا ہے۔وہ دشمن علاقے میں بت پرستوں کے خلاف بھی

اور اسلامی علاقے میں باغیوں، مرتدوں اور راہزنوں کے خلاف بھی جنگ کا بندوبست کرتا ہے۔ پہلے دھڑے میں ماوردی دو جماعتوں کو نامزد کرتا ہے، ایک وہ جنہیں اسلام کی دعوت ملی لیکن انہوں نے اسے رد کر دیا اور اس سے منہ پھیر لیا۔ اور دوسرے وہ جن تک اسلام کی آواز نہیں پہنچی۔

اوّل الذکر، حملے کا موضوع ہیں، اور ان پر کسی بھی وقت حملے کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس کا انحصار کمانڈر کی سوچ پر ہے کہ اسے کیا بہتر لگتا ہے۔

مؤخر الذکر ایسے ہیں جن کا خدا نے اپنے پیغمبر کے مقصد میں ساتھ دیا، اور ہم سے اجنبی قومیں جو ترکوں اور یونانیوں سے پرے رہتی ہیں جنہیں ہم مشرقی صحراؤں میں اور کھلے کھلے مغربی علاقے میں ملتے ہیں انہیں اچانک حملے کا کوئی خوف نہیں ہے۔ نبی اکرمؐ نے طے کر دیا تھا کہ لڑائی سے پہلے دعوت ضروری ہے۔ ماوردی کے نزدیک اس دعوت میں مادی سامان کی نمود و نمائش اسلام کی سچائی پر ایمان نہ لانے والوں کو خوش کرنے کی نیت سے شامل ہوتی ہے۔ نبی اکرم ۱ کے معجزات سے آشنائی اور ایسے دلائل کے بارے میں آگاہ کریں جس سے وہ آپ کے حق میں ردعمل ظاہر کریں۔

شرعی استدلال کی اختلافی فطرت کی دلالت کرنے والے انداز میں وہ لکھتا ہے کہ اسلام کی حقانیت سے ناآگاہ دشمن کو قائل کرنے کی کوشش کیے بغیر سپہ سالار غیر مناسب طریقے سے جنگ کا آغاز کرتا ہے تو اسے خون بہا دینا پڑے گا۔ یہ بصیرت شافعی مکتب کے مطابق زیادہ درست ہے اور یہ خون بہا دیگر مسلمانوں کے خون بہا کے برابر ہوگا۔ اگرچہ یہ خیال بھی ظاہر کیا جا چکا ہے کہ مختلف عقائد کے مطابق بت پرستوں کو تلافی کے طور پر ادا کی جانے والی رقوم کے برابر خون بہا ہونا چاہیے۔ دوسری طرف ابوحنیفہ کہہ چکے ہیں کہ ''ان کے قتل کا کوئی معاوضہ یا خون بہا نہیں، ان کی جان آزادی سے لینی چاہیے۔'' کسی کو شرعی استدلال میں مشابہات اور نظیروں کا حوالہ دینا چاہیے، اور کسی کو، ایک یا ہر کسی کی پیروی کی ضرورت نہیں۔

جنگ میں بچوں اور عورتوں کے قتل کی اجازت نہیں یا جب تک وہ خود جنگ نہ کریں۔ کیونکہ یہ پیغمبر کے حکم کے خلاف قتل ہے۔ خدا کا نبی غلاموں کو قتل کرنے سے منع کر چکا ہے۔ یہاں ماوردی، پیغمبر کے احکام کے اختیار کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ احکام جائز اہداف کی حد متعین کرتے ہیں۔ وہ اس اصول کو پہچاننے کی سعی بھی کرتا ہے جو مختلف دھڑوں کی فہرست بنانے میں کارفرما ہے۔ یہ وہ دھڑے ہیں جن پر جنگجو براہ راست حملہ نہیں کر سکتے۔ یہ بات اتنی سہل نہیں کہ رسول خدا نے انہیں

امان پائے دھڑے کے بچوں، خواتین، مردوں اور دیگر لوگوں کے طور پر شناخت دی۔ ان لوگوں کی فہرست سازی غالباً عام معاملے کے طور پر ہوئی کہ وہ جنگ نہیں کرتے۔ اگر بچے اور عورتیں ہتھیار سنبھالتے ہیں، انہیں لڑایا اور مروایا جانا چاہیے۔ اگرچہ اس طرح وقار برقرار رہتا ہے۔ بعض جگہوں پر ماوردی کی بیان کردہ حدود کو محض قتل کی غرض سے سامنے رکھیں تو یہ شیبانی اور اس کے ساتھیوں کی بیان کردہ حدود سے زیادہ سخت ہیں۔ ماوردی دلیل دیتا ہے کہ مسلم جنگجوؤں کا سامنا ایسے دشمن سے ہو جس نے مسلمانوں کو ڈھال بنا رکھا ہو، انہیں قتل و غارت روک دینی چاہیے۔ اگر مسلم جنگجوؤں کو یہ لگے کہ ڈھال کے طور پر استعمال کیے جانے والے مسلمانوں کو قتل کیے بغیر کوئی چارہ نہیں تو انہیں حملہ روک دینا چاہیے۔ مسلمان فوج کو گھیرے میں لے کر، اور مسلمان یرغمالیوں کو اپنی حفاظت کے لیے ڈھال کے طور پر استعمال کر کے، دشمن فتوے کا فائدہ حاصل کرتا ہے تو مسلمانوں کو صرف اپنا دفاع کرنا چاہیے۔ اور کوشش کرنی چاہیے کہ وہ اپنے ہم مذہب مسلمانوں کے قتل سے گریز کریں۔ اگر کوئی یرغمالی قتل ہو جاتا ہے تو قاتل کو خون بہا دینا ہوگا۔ اور اس کا انحصار اس بات پر ہوگا کہ آیا قتل ہونے والے کی مذہبی شناخت تھی۔ ماوردی دونوں طرح سے جنگ کے بارے میں شرعی استدلال کی بدلی ہوئی خاصیت اور اس کے تسلسل کو بھی عیاں کرتا ہے۔ بعد کے لکھاری اس کی مزید صراحت کرتے ہیں۔ 1058 میں ماوردی کی وفات کے بعد، مثال کے طور پر دمشق کے سلمی نے (م1106) میں کتاب الجہاد) تحریر کی۔ سلمی شرعی استدلال کی وجہ سے بہت زیادہ جانا پہچانا جاتا تھا اور نہ بہت زیادہ جانا پہچانا جاتا ہے۔ وہ اپنے شہر کی جامعہ مسجد میں عربی ادبیات کا استاد تھا۔ جہاد پر اس کی کتاب کا زیادہ حصہ زبان کے بارے میں ہے۔ اس کا مقصد مسلمانوں کے طرز عمل اور خاص طور پر بااختیار لوگوں کے عمل کی جزئیات ابھارنا تھا۔ یہ کام اس نے الفرنج (فرینکس Franks) صلیبی فوجوں کے اسلامی ریاست پر ہونے والے حملوں کے حوالے سے کیا تھا۔ تاہم السلمی کے استدلال کا طریقہ اور لڑائی کے رسمی فرض کی طرف اس کی صراحت اس بات کی دلالت ہے کہ وہ شرعی استدلال کے عمل میں شریک تھا۔

ہمارے لیے یہ بہت دلچسپی کی بات ہے کہ سلمی کی مشغولیت دفاعی اور مسلط کردہ جنگ کے ساتھ ہے۔ الشیبانی اور دیگر ابتدائی حنفی ماہرین قانون مکمل طور پر اس جنگ سے لاتعلق نظر آتے ہیں جس میں اسلامی مقبوضہ علاقے میں کسی بیرونی غیر مسلم کو کامیابی ملے۔ الشیبانی اور اس کے ساتھیوں کے نزدیک، اس معاملے میں بھی مسلمان جنگجوؤں کو وہی کرنا چاہیے جو وہ کسی غیر مسلم

دشمن کی ریاست پر حملے کے دوران کرتے ہیں۔ اسی طرح ماوردی کی دلچسپی جنگ میں صحیح اور درست جنگ کے ساتھ ہے جس کا مقصد ریاستی توسیع اور اسلام کا قیام ہو۔ محدود اختیارات کے ساتھ گورنر کی صراحت، اور پھر اس گورنر کا صوبہ، اسلامی سلطنت اور جنگی علاقے کی سرحدوں کے درمیان واقع ہو تو غیر مسلموں کی حملے میں پہل ہونے سے، گورنر کا ان کے ساتھ خلیفہ کی اجازت کے بغیر جنگ کرنا، اختیاری فعل ہے۔ سلمی سے ہمیں ایک مختلف نظریہ اور مختلف سیاق ملتا ہے یعنی صلیبی۔ خاص طور پر وہ پہلی صلیبی جنگ کے حوالے سے لکھتا ہے، جس میں یروشلم عیسائی قبضے سے اور شام کے کئی اہم علاقے حاصل ہوئے تھے۔ سلمی بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اسلامی سلطنت کی توسیع کا فرض، کم از کم حکمران کی رہنمائی میں سالانہ مہم جوئی کی ترتیب و تنظیم سے ادا ہوتا ہے۔ یہ مہم جوئی رسول خدا اور ابتدائی خلفاء کی قائم کردہ ہے۔ بعد میں آنے والے حکمرانوں نے اسی رواج کی پیروی کی، حتیٰ کہ ایک خاص خلیفہ (تحریر میں جس کا نام نہیں) اسے جاری رکھنے میں ناکام رہا۔ یہ ناکامی نظرانداز کرنے یا ریاستی وجوہ کے سبب ہوئی۔ اس کے بعد دیگر خلفاء بھی انہی وجوہ کے سبب ناکام رہے۔ اسلامی ریاست پر صلیبیوں کے حملے، خدا کا فیصلہ ہے، جو اس کام کو ترک کرنے کی پاداش میں نازل ہوا ہے۔ سلمی کہتا ہے کہ اب مسلمان خود کو ایک جداگانہ صورت حال اور حالات میں پاتے ہیں، جو ہم سے تقاضا کرتے ہیں کہ انصاف کے لیے کوشش کا فرض کیسے ادا کریں۔ شافعی کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ مسلمان حکمران کا کم سے کم یہ فرض بنتا ہے کہ وہ دشمن علاقے پر مہم جوئی کے لیے فوجی طاقت میں اضافہ کرلے۔ اگر مناسب طاقت اور فوج میں اضافہ نہ ہو سکے تو پھر یہ ان لوگوں پر فرض ہے جو پیچھے ہیں، کہ وہ خدائی احکام کو پورا کریں۔ لڑائی کا فرض (یہاں سلمی غزوہ کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ مراد چھاپہ) ضرورت کے وقت معاشرے کے تمام افراد پر عائد ہوتا ہے۔ موجودہ صورت حال میں دشمن طاقتیں اسلام کی سلطنت میں گھستی چلی آ رہی ہیں۔ اس سے ضرورت کا مسئلہ قائم ہوتا ہے۔ غزالی (م ۱۱۱۱)، جو اپنے عہد کا عظیم عالم تھا، کے مزید حوالے دیتے ہوئے وہ یہ طے کرتا ہے کہ شام کے کسی شہر پر صلیبیوں کا حملہ ہوتا ہے اور وہ شہر اپنا دفاع نہیں کرسکتا۔ اس صورت میں خطے کے تمام شہروں (مسلمانوں) پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس کی مدد کے لیے آئیں۔ اپنی بحث کو اضافی شرعی حوالوں سے سہارا دینے اور آگے بڑھاتے ہوئے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ لڑائی کے طبقاتی فرض کے حوالے سے شرعی استدلال کے نمائندہ ماہرین کے اجماع، کتاب (قرآن) اور سنت رسول سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ

ضرورت کے وقت یہ کام انفرادی فرائض میں شامل ہو جاتا ہے۔ آخری حوالہ واضح کرتا ہے کہ سلمی کا فیصلہ یہ ہے کہ لڑائی کا فرض اب روزے کے فرض کی طرح ہے، صرف وہ لوگ جو بیماری کے سبب اس قابل نہیں، یا جن کی گنجائش نہیں، انہیں اس فرض کی ادائیگی سے معافی ہے۔

یہ بہت انہونی بات ہے کہ سلمی اس طرح بحث کرنے والا پہلا آدمی تھا۔ اگر چہ وہ جن مثالوں کا حوالہ دیتا ہے ان سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ لڑائی انفرادی فرض بن جاتا ہے۔ اس کے بجائے ان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو متاثرہ علاقوں سے دور رہنے والے ہیں، انہیں آگے آنے اور امداد کے لیے کہا جاتا ہے۔ اس بات اور سلمی کے فیصلے کے درمیان کتنی خلیج حائل ہے کہ صلیبیوں کے حملے لڑائی کو انفرادی فرض بناتے ہیں۔ اس مسئلے کیلئے مزید مطالعے کی ضرورت ہے۔ کسی مسئلے میں جب کسی وقت کوئی شخص ابنِ تیمیہ (م1328) کے کام تک پہنچتا ہے تو وہاں بھی لڑائی کے حوالے سے ایمرجنسی حالات میں لڑائی انفرادی فرض بن جاتی ہے۔ بہت آسان کام محسوس ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اگر دشمن مسلمانوں پر حملہ کرتا ہے تو ہر دو کے لیے لڑائی کا فرض ذاتی اور انفرادی ہو جاتا ہے۔

''وہ لوگ جن کے خلاف حملہ ہوا اور وہ لوگ جو اس سے متاثر نہیں ہوئے'' ابن تیمیہ، جس کا زیادہ وقت دمشق اور قاہرہ کے حکمرانوں کے قید خانوں میں گزرا، قرآن اور پیغمبر کی مثالوں کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ ہر مسلمان مدد کرے، اگر چہ وہ پیشہ ور سپاہی نہ بھی ہو۔ غزوۂ خندق (627) میں جب مدینہ کے مسلمانوں کا محاصرہ کر لیا گیا تھا ''خدا نے کسی کو جہاد ترک کرنے کی اجازت نہیں دی تھی۔'' جب محاصرہ ٹوٹ گیا تو لڑائی دشمن کا پیچھا کرنے تک آ گئی تھی۔ تو آراء کا ایک مختلف مجموعہ سامنے آیا تھا: ابن تیمیہ لکھتا ہے کہ مدینے کا دفاع اصل میں مذہب کے دفاع، خاندانی وقار اور زندگی کی جنگ تھی۔ ایک فرض جنگ (محاصرے کے نتیجے میں دشمن کا تعاقب) دشمن کو خوفزدہ کرنے اور مذہب کی شہرت میں اضافہ کرنے کے لیے رضا کارانہ تھی۔

مختلف حالات میں لڑائی کے فرض کی نوعیت کے لیے مختلف فیصلے ہوتے ہیں۔ کیا یہ حالات مختلف اصول ظاہر کرتے ہیں۔ اس کا جواب تو نفی محسوس ہوتا ہے۔ وہ لوگ جو دفاع یا جنگ کی طاقت نہیں رکھتے، جیسے عورتیں، بچے، راہب، ضعیف، اندھے اور مستقل ناکارہ لوگوں کو نہیں لڑانا چاہیے۔ اس جنرل اصول کو مسلمانوں کے اجماع سے سہارا ملتا ہے۔ نبی اکرم ؐ کی مثال اور قرآن کا یہ کہنا (2:190) ''خدا کی راہ میں ان کے خلاف لڑو جو تمہارے خلاف لڑتے ہیں لیکن لڑائی میں پہل نہیں کرتے۔ خدا یقیناً ان سے محبت نہیں کرتا جو لڑائی میں پہل کرتے ہیں۔'' ابن

تیمیہ تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے ''اگر ہم خدا کے دین کو فتح مند دیکھنا چاہتے ہیں تو ہمیں صرف ان سے لڑنا چاہیے جو ہم سے لڑتے ہیں۔''

ابن تیمیہ یہ بھی کہتا ہے کہ غیر لڑاکا اور نہتے افراد اپنے محفوظ مقام و مرتبہ سے بدعہدی کر سکتے ہیں اگر وہ زبانی جنگ جاری رکھتے ہیں، جاسوسی کرتے ہیں، اسلحہ بارود کے ذرائع نقل و حرکت فراہم کرتے ہیں یا دشمن کی جنگی کاوش یا حکمت عملی میں کسی بھی طرح حصہ لیتے ہیں تو انہیں جرمانہ کیا جا سکتا ہے۔ ابتدائی علماء لکھاری یہ طے کر چکے تھے کہ خاص طور پر بچے، عورتیں اور دیگر لوگ اگر اہم ہتھیار اٹھا لیتے ہیں تو ان کا شمار لڑاکا جنگجوؤں میں ہو جاتا ہے۔ لیکن دونوں طرح کی صورت حال میں یہی محسوس ہوتا ہے کہ وہ لوگ جو دشمن کی جنگی کوشش میں حصہ نہیں لیتے یا جو دشمن کی جنگی کاوش میں حصہ لینے کے قابل نہیں سمجھے جاتے، ان پر مسلمان فوجیں براہ راست حملہ نہیں کرتی تھیں۔

یہ معاملہ ہمیں تاکید کے زمرے میں لا کھڑا کرتا ہے کہ بہت سے تبصرہ نگار جنگ کے مسئلہ پر ابن تیمیہ کے فیصلے کو اس کی خاص توجہ یا دھیان کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ جہادِ اکبر ان کے خلاف ہونا چاہیے جو مشرک ہیں، اور ان کے خلاف جو بنیادی عقائد کو ماننے سے انکاری ہیں، جیسے منکرین زکوٰۃ اور خوارج ہیں۔

ٹیکس نادہندگان کے مسئلے کو ابن تیمیہ کے کام کا مطالعہ کرنے والوں کی وجہ سے توجہ ملی ہے۔ ابن تیمیہ کے الفاظ سے مرتدین اور باغیوں کے لڑائی کا تصور درست اور موزوں نظر آتا ہے۔ ان دھڑوں کے خلاف جنگی نظم و نسق کے اصول پر بحث کرنا، شرعی استدلال کا ایک منظم و مربوط عمل تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ شیبانی اور اس کے ساتھیوں نے بھی اس موضوع پر خوب بحث کی۔ مرتد انہیں کہا گیا جو حضرت ابوبکر کی قائم کردہ مثال کے مطابق تھے۔ پہلے باب میں بات ہو چکی ہے۔ ایک خاص دھڑے سے گفتگو کر کے اور اس کے، خدا اور خدا کے رسول پر ایمان رکھنے کے باوجود، بیت المال میں زکوٰۃ جمع نہ کرانے کے سبب ابوبکر نے، اپنی فرماں برداری قائم رکھوانے کے لیے جنگ کرنے کا ارادہ ظاہر کر دیا۔ آپؓ نے کہا کہ زکوٰۃ مسلمانوں کے لیے کوئی اختیاری چیز نہیں ہے۔ ایمان والوں کو لازمی طور پر بیت المال میں جمع کرانی چاہیے، جس کا انتظام ایک جائز اور بااختیار شخص کے ہاتھوں میں ہے۔ جنھوں نے ایسا کرنے سے انکار کیا وہ مرتد ہو گئے۔ باوجود اس کے کہ وہ اسلام کے بنیادی عقائد پر عمل پیرا ہیں اور فرض نمازیں بھی ادا کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ اس معاملے میں اپنے سابقین کی نظیر پر قناعت کرتا ہے۔ حتیٰ کہ کتاب و سنت کے مقابل خلاف شرع عقائد کی بحث میں بھی اپنے

سابقین کی مثال پر قانع ہے۔ ہر معاملے میں اسلام سے عوامی بے دخلی ہی غلط بات ٹھہرتی ہے، جس کا تحفظ اور قیام با اختیار اور جائز شخص کرتا ہے۔ یہ تمام غلط کام قرآن اور دیگر متون سے ثابت ہیں اور جن کے مطابق فتنہ اور عوامی بغاوت لہو بہانے سے زیادہ معتوب ہیں۔

اسی طرح باغیوں اور خوارج کا معاملہ ہے۔ ابن تیمیہ، جنھیں علیحدگی پسندوں کا ایک ابتدائی دھڑا سمجھتا ہے شرعی استدلال پر عمل پیرا ماہرین کی بیان کردہ مسلسل روایات کے مطابق، نبی اکرمؐ کے چوتھے جانشین علی ابن ابی طالب کی صالح قیادت سے انحراف کر کے علیحدہ ہوا، ان کی علیحدگی کو جس بات سے تقویت ملی وہ علی پر ان کا اعتراض تھا کہ علی نے شامی گورنر اور اپنے مخالف معاویہ کے ساتھ جنگ کی طرف پیش قدمی کی ہے۔ اپنے ان اعمال کے جواز میں وہ قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہیں۔ وہ خود کو انصاف کا داعی اور دوسروں کو اخلاقی طور پر پست سمجھتے تھے۔ جنھیں حوصلہ افزائی کی یا بعض معاملات میں سزا کی ضرورت تھی۔ مگر علی نے کچھ طاقت اور کچھ قائل کرنے کا ملا جلا انداز اپنایا۔ مقصد یہ تھا کہ اس بے قاعدہ جنگجوؤں کے دھڑے سے ہونے والا نقصان بہت کم ہو۔ اس کے ساتھ ان سے صلح جوئی کی بھی امید رکھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ یہ خوارج ان کے لیے مستند حوالہ بن گئے، جو اس دوران میں پُرتیقن ہو کر ایسے کام کرتے رہے جن سے کارِ خیر کم اور نقصان زیادہ ہوا۔ ایسے لوگوں کے ساتھ جنگ کے جواز پر ابن تیمیہ دوبارہ شرعی نظیر پر قانع تھا کہ اسلامی عمل کی حفاظت اور بقا ہر مسلمان حکمران پر فرض ہے۔ ایسا حکمران فوجی طاقت استعمال کر کے کوئی نئی تبدیلی نہیں لاتا بلکہ وہ اسلامی اقدار کی حفاظت اور توسیع کے لیے کسی جغرافیائی سیاسی جگہ پر لڑتا ہے۔ اس جگہ کسی تبدیلی کے لیے جنگ کی اجازت نہیں ہے، جیسا کہ ابن تیمیہ لکھتا ہے: امان یافتہ لوگوں (ذمی) مثال کے طور پر یہودیوں اور عیسائیوں سے بھی جنگ ہو سکتی ہے، اگر وہ مسلمان حکمران سے کیے معاہدے کی شرائط سے بغاوت کرتے ہیں۔ ان کا مذہبی افتراق بذات خود جنگ کا جواز نہیں ہے۔

اسلام کے قیام و بقا کے لیے قوت استعمال کرنے کی اجازت ہے، یوں مرتد اور باغی مشرکین سے زیادہ بڑا خطرہ ہیں جو اسلامی سلطنت کی حدود سے باہر رہتے ہیں۔ ایسے دھڑے، جو زمین پر شر پھیلاتے ہیں، کی استعداد کو محدود کرنے کے لیے حکمران کو طاقت استعمال کرنے کی اجازت ہے۔

ابن تیمیہ شرعی استدلال کے وظائف میں اپنے سابقین پر قانع نظر آتا ہے۔ وہ صرف اسلامی عمل کو خالص کرنے کی نیت سے لکھتا ہے۔ اس کی کتاب (الحسبہ) ''اپنے فرائض کی تکمیل کے لیے مسلمانوں کی ترغیب'' بھی اسی مقصد کے لیے ہے۔ اصلی اسلام سے رخصت ہونے والے

وظائف کے خطرات کے بارے میں شرعی آراء بھی اس کتاب میں شامل ہیں۔ ابن تیمیہ کے نزدیک، ان فرائض کی ادائیگی سے انکار اور شریعت کی ممنوع کردہ وظائف کی ادائیگی بھی سزا کی مستوجب ہے۔ اگر یہ انکار محض ادائیگی کی حد تک ہے تو ایسے شخص کو مشرک، مرتد یا آدھا مسلمان تصور کیا جا سکتا ہے۔ ابن تیمیہ لکھتا ہے کہ اس معاملے پر شرعی علماء اختلاف رکھتے ہیں۔ یہ انکار شرعی استدلال کے قائم کردہ ضوابط کے مطابق واضح بیانات کے ساتھ ہے تو وہ شخص محض بے عقیدہ ہے۔ تاہم کسی بھی معاملے میں سزا جنگ کے درجے تک نہیں آتی، جب تک فرض سے رخصت مسلح مزاحمت کے ساتھ نہ ہو۔ اگر ایسی کوئی مزاحمت موجود ہو تو پھر جنگ کر کے سزا دینا ضروری ہے۔ حالات پر انحصار کرتے ہوئے، ان لوگوں، جو اپنے قواعد سے رخصت چاہتے ہیں، کو قواعد میں لانے کے لیے جنگ میں شمولیت، تیار فوج کا استعمال ہو سکتا ہے یا ایک انفرادی فرض جو ہر شخص اور ہر مسلمان کا ہو سکتا ہے۔ اسلامی وظائف کی تطہیر کے لیے ابن تیمیہ کی خواہش میں شرعی استدلال کی خاص حاجتمندانہ توسیع ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی، جہاں وہ اپنے سابقین سے اختلاف کرتا ہے، وہ رعایا اور حکمران کے درمیان تعلقات کی تاویل ہے۔ اس کے نزدیک یہ تعلقات معکوسی ہیں۔ حکمرانوں پر اپنی رعایا کے لیے فرض ہے، وہ ان کو قیادت فراہم کریں، عقل مندی سے حکومت کریں، اور ایسے ادارے قائم کریں کہ جہاں سے رعایا کو اپنے فرائض کا پوری طرح علم ہو اور سمجھ سکیں اور ان کی ادائیگی میں حوصلہ افزائی کی جاتی ہو۔

رعایا پر تابع داری لازم ہے۔ یہ شرعی استدلال کا معیاری فیصلہ ہے۔ بعض اوقات اور بعض جگہوں پر عوام پر حکم کی تعمیل ضروری ہوتی ہے۔ جب حکمران قرآن اور سنت رسول کے مقابل کوئی نیا حکم دیتا ہے، یہ ایک معیار ہے۔ ابن تیمیہ اپنی سوچ کے عمل کو مزید آگے بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ رعایا کا فرض ہے کہ وہ حکمرانوں کو خدائی قوانین کی اطاعت کی ضروریات یاد دلاتی رہے۔ ابن تیمیہ لازمی طور پر، امر بالالمعروف اور نہی عن المنکر کے بارے میں خیال کرتا ہے کہ اس میں تمام مسلمان شامل ہیں۔ لیکن تمام مسلمان عوامی افسرِ مجاز نہیں جنہیں یہ حقوق و فرائض حاصل ہوں کہ وہ شریعت کا نفاذ کریں۔ لیکن تمام مسلمان اچھائی کا حکم اور برائی سے امتناع میں اپنا حصہ ڈالتے ہیں۔ اور اس تصور کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ حکمران سے تعلق کے حوالے سے رعایا کے حقوق میں اضافہ کرتا ہے۔ حکمرانوں اور رعایا سے بھی اپنے فرائض میں غفلت ہو سکتی ہے۔ حکمران اور رعایا بھی مرتد ہونے، بغاوت کرنے یا بدعقیدہ ہونے کے سبب سے اسلام سے خارج ہو سکتے

ہیں۔ جب ایسی صورت حال ہو تو حکمران کو سزا دینے کا فرض کس کا بنتا ہے۔ ابن تیمیہ سمجھتا ہے کہ جائز اور با اختیار عہدے کا قیام شرعی ضرورت ہے۔ پھر اس با اختیار اور جائز عہدے کا قیام کون عمل میں لائے، جب وہ لوگ خود بد دیانت ہوں جن کے ہاتھوں میں حکومت کی باگ ڈور ہوتی ہے؟

ابن تیمیہ کو محض انقلاب کا مکمل اور بھرپور داعی سمجھنا مشکل کام ہے۔ اس نے یہ سب کچھ اس وقت لکھا جب اس کے سابقین کی قائم کردہ خلافت کا کوئی وجود نہیں رہا تھا۔ منگولوں کے حملوں میں، عباسی خلافت کمزور ثابت ہوئی، حکومت کے مختلف دعویداروں کے درمیان مقابلے کی وجہ سے خلافت تبدیلی کے مراحل میں تھی۔ قاہرہ میں مملوک شاہی برتر تھی۔ منگول بذات خود تبدیلی کے عمل میں تھے۔ اسلامی سلطنت کے وسیع علاقے کو فتح کر کے وہ ابھری بے دین کے طور پر سامنے آئے۔ تاہم وہ اسلام قبول کرنے کے عمل میں تھے۔ ابن تیمیہ کے زمانے تک، انہوں نے اسلامی سلطنت میں ان علاقوں پر ملا جلا طرزِ حکومت اختیار کیا۔ شریعت سے متعلق فیصلے، منگول کے شایان شان طے کیے گئے۔ اس تناظر میں جب ابن تیمیہ اسلام کی تطہیر کی بات کرتا ہے تو وہ کہتا محسوس ہوتا ہے کہ منگولوں کے خلاف لڑنا اب ضرورت ہے۔ بعض آراء میں وہ یہ کہتا دکھائی دیتا ہے کہ یہ لڑائی ہر مسلمان پر فرض ہے۔ ان آراء کا احتیاط سے جائزہ لیں تو زیادہ تر کا انحصار شرعی رجحانات کی وابستگی کے حوالے سے منگولیہ ریاست کے گرد گھومتا ہے۔ ابن تیمیہ کے زمانے میں مجاز حاکم کی تبدیلی اس بات کو دشوار بناتی ہے کہ اس کے فیصلے محض انقلابی نظریہ قائم کرنے والے تھے۔

شیعہ اور سنی پس منظر

سیاست اور جنگی معاملات پر شیعہ اور سنی بصیرتوں کے درمیان افتراق کی مختصر بحث کے لیے یہاں کچھ دیر توقف ضروری ہے۔ جیسا کہ ہم پڑھ چکے ہیں کہ شیعہ کا اس بات زور دینا کہ قیادت مقرر کردہ امام یا لیڈر کا حق ہے۔ اس میں شرعی استدلال کے لیے بہت سا الجھاؤ ہے، خاص طور پر اس نظریے کے حوالے سے کہ احادیث کے مقامِ صحت کے لیے بہت محتاط چھان بین کی ضرورت ہے کیونکہ کوئی شخص ان لوگوں پر اعتبار نہیں کر سکتا تھا جنہوں نے علی اور اس کے جانشینوں کو رد کر دیا۔ اور وہ لوگ صحیح طرح سے سنتِ نبوی دوسروں تک پہنچائیں گے، صحت مند قابل اعتماد وہ روایات تھیں جو ایک دو ائمہ کے توسط سے پہنچیں۔ عملی طور پر یوں کہیے کہ درج کردہ راویوں کی سوانح عمری کا بغور جائزہ لینا چاہیے۔ چونکہ منتخب امام کے نام کی شمولیت کا انحصار بھی بعد میں آنے

والے راوی کی شہادت پر ہے۔ بارہ امامی تشیع کے معاملے میں، اس طبقے کے رہنماؤں کی ایک چھوٹی تعداد کا کہنا ہے کہ علم سخاوت، بزرگی، تقویٰ، امامِ غائب کے نمائندہ کے طور پر کام کرنے سے آئی اور یوں ان کی جگہ مجازی حیثیت سے وظائف کی انجام دہی ہے، البتہ اس کے ساتھ کچھ پابندیاں بھی ہیں، کہ وہ امام کے نمائندے کے طور پر ہیں مگر وہ لوگ خود امام نہیں۔

بارہ امامی علماء کے نائبین کے طور پر، علماء کا کردار کا موضوع وسیع مطالعہ کا متقاضی ہے جو عبدالعزیز شیدینا نے ''The Just Ruler in Shi'ite Islam'' میں پیش کیا ہے۔ شیدینا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس عہدے سے منسوب مجاز شخصیت کے جامع پہلو، اختلافی ہیں۔ تاہم یہ عیاں ہے کہ شیعہ علماء نے خود کو حکمرانوں کا مشاورت کنندہ سمجھا۔ اس گنجائش کے ساتھ انہوں نے اپنی آراء دیں۔ جس کا مطلب کچھ حدود کا تعین کرنا اور سیاسی اور فوجی اختیار کو استعمال کرنے کا وظیفہ تھا۔

اس باب میں بیان کردہ سنی تمثالوں کے حوالے سے اہم ترین فیصلوں میں سب سے اہم فیصلہ وہ ہے جس میں عسکری عمل کی ابتدا کرنے کے حکمران کے اختیار کو محدود کیا گیا ہے۔ یعنی ایسا عسکری عمل جس سے جنگ مسلط ہوتی ہو یا دشمن کے کسی دھمکی آمیز عمل سے جنگ شروع ہوتی ہو۔ مثال کے طور پر محقق حلی کے کام کی ابتدا شمولیت کے قوانین کی وضاحت سے ہوتی ہے۔ جو شیبانی، ماوردی اور دیگر علمائے شریعت سے مطابقت رکھتے تھے۔ حلی اس بات کی وضاحت کر دیتا ہے کہ وہ جنگ کے اصول اور جواز کی وضاحت کر رہا ہے، جس جنگ کا حکم منتخب قائد بطور اپنے زمانے کے امام کے، دیا ہو، امام، جو ہر گناہ سے پاک ہو اور جانتا ہو کہ جنگ ریاستی ڈھانچے کا کب مناسب ذریعہ ہے۔ منتخب قائد کی عدم موجودگی میں اس کے نائبین کو اسلامی ریاست کی توسیع کے لیے جنگ کا آغاز کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ نائبین کا اختیار صورت حال تک محدود ہے، جس میں غیر مسلموں کی طرف سے حملے کرنے یا حملے کرنے کی دھمکی ہو، وہاں دفاعی جنگ کے لیے حوالہ فراہم کرتا ہے۔ اس تناظر میں مسلم قوتوں کے رویے میں کارفرما سمی قوانین قابو میں رکھے جاتے ہیں۔ اس کی وجہ اسلامی سلطنت کے دفاع کی اس لڑائی میں غیر مسلح اور غیر لڑاکا لوگوں کو براہ راست نشانہ بنانے سے گریز ہے، اور ایسے ہتھیار اور حربے استعمال کرنا، جو اس کام کے لیے بہت مناسب اور موزوں ہوں۔

سنیوں کی طرح تشیعی عمل بھی جنگی ضوابط اور جواز کے لیے مثالوں کا مجموعہ قائم کرتا ہے۔ قائد کے معاملے پر شیعہ کا امتیازی زور صحیح مجازی شخصیت کے تصور میں بہت اہم پیچیدگیاں رکھتا ہے۔

ابن تیمیہ کی تحریروں کی طرح قیادت پر شیعہ کا زور دینا معاصر عسکریت پسندی کی فہم کے لیے قابل تنقید ہے۔ یہ بات کم ازکم آیت اللہ خمینی کی تحریروں میں نہیں۔ لازمی بات یہ ہے کہ معاصر مسلمانوں کی بحث سے منطق سے سیاست اور جنگ کے بارے میں شرعی استدلال میں نظیر کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ ایک زندہ روایت کے طور پر عسکری قوت کے استعمالات اور معاشرتی ضابطوں کے بارے میں اسلامی فیصلے نئی صوت حال کا جواب ہوتے ہیں۔ عسکریت پسندوں اور ان کے ہم خیال ناقدین نے جس استدلال کی شکل وصورت کو استعمال ونافذ کیا ہے، اس کا دارومدار قبل جدید علماء کے قائم کردہ تاریخی اور تحریری نظیروں کے مجموعے پر ہے۔ اس سے کہیں زیادہ قرآن اور نبی اکرم ؐ کی نظیر پر، جن کی طرف علماء بار بار اشارہ کرتے ہیں۔ شرعی استدلال موزونیت ومناسبت کے متعلق بحث کا ایسا نظام ہے جس کا حاصل مشابہات اور سیاسی زندگی کے حقائق ہیں۔ اسی طرح معاصر صورت حال میں مسلمان سیاست اور جنگ کے بارے میں بحث کرتے ہیں، جس طرح سابقہ صدیوں میں کرتے آئے ہیں۔ یہ بحث ان سوالوں سے آگے بڑھتی ہے۔ ''خدا نے کس قسم کی ہدایت زندگی گزارنے کے لیے فراہم کی؟''، ''نبی اکرم ؐ کی مثالوں اور بنی نوع انسان کی اصلی فطرت کے حوالے سے، کون سا راستہ تازگی کی طرف جاتا ہے؟''

باب چہارم

مسلح مزاحمت اور اسلامی روایت

شرعی استدلال میں قائم نظیر پر بحث شامل ہوتی ہے۔اس طریقہ میں بہت سادہ طریقے سے مختلف متون کے حوالے ہوتے ہیں۔اس میں تاریخ اور موجودہ حالات یا ثابت شدہ متون اور نئے متون کے درمیان موافقت و مناسبت کے لیے جستجو ہوتی ہے۔ایک شرعی عالم جب اس بات پر یقین کر لیتا ہے کہ وہ (خواہ مرد یا عورت) ایک مناسبت تلاش کر چکا ہے، تو دوسروں کو قائل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ ثبوت، کہ خاص رائے درست ہے، کسی دوسرے کے ساتھیوں کو قائل کرنے کی کوشش کسی دوسرے کی قابلیت کے درجے کو کم نہیں کرتا تاہم مضبوط ترین آراء وہ ہیں جو ایمان والوں کے درمیان اجماع کا تقاضا کرتی ہیں۔

اٹھارہویں صدی سے مسلم معاشرے دباؤ کا شکار ہیں۔جنوبی ایشیا اور شمالی افریقہ میں بلقان اور افغانستان میں اسلامی تہذیب کے مرکز میں بذات خود جزیرہ نمائے عرب میں مسلمان، شمالی امریکہ اور یورپ کے اثرات محسوس کر چکے ہیں۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ غیر مسلم طاقت کے اثرات .....انہوں نے کئی طرح سے ردعمل ظاہر کیا ہے۔ان طریقوں میں ایک طریقہ اس سوال کے ساتھ شرعی استدلال کا بھی ہے کہ ''اس نئی صورت میں خدا کی ہدایت کیا ہے؟'' سیاست اور جنگ کے بارے میں علماء کے بیان کردہ پرانے فیصلے ایک اسلامی شاہی ریاست کے تناظر میں تھے۔ ریاست جو شریعت کے ذریعے حکمرانی کے لیے وقف تھی اس ریاست میں مسلمانوں کی حکمرانی کی

ضرورت تھی یا ان کی حفاظت میں رہنے والے غیر مسلموں کی نگرانی کی ضرورت تھی۔ تسلیم شدہ علماء اور سیاسی قائدین کی مشاورت سے بداعتقادی، کفر اور دیگر برائیوں کو اسلامی ریاست کی حدود میں محدود کر دیا۔ مزید یہ کہ حکمرانوں اور ان جیسے محکوموں کو اسلامی حکومت کی توسیع کو فرض میں شامل کر کے اور قانون خداوندی کے ذریعے حکمرانی سے حاصل منفعت کو دوسروں تک جو اسلامی ریاست کی حدود سے باہر تھے، پھیلانا فرض سمجھتے تھے۔ اور یوں آخر کار تمام دنیا نعمت یافتہ اسلامی ریاست کی توسیع میں شامل ہو جاتی یا مسلمان ایسی ہی امید کرتے تھے۔ اور وہ اس بات پر یقین نہیں رکھتے تھے کہ وہ طاقت برائے طاقت کی تلاش میں تھے اور یہ معاملہ ہو بھی کیسے سکتا تھا جب اسلام انسانیت کا فطری مذہب تھا۔

یورپی طاقت اور آخر میں امریکہ نے مسلم غلبہ کو للکارا۔ اس حوالے سے شرعی استدلال کے وظیفے نے ایسی تمثال کی تلاش شروع کر دی جس سے قلیل طاقت کے دنوں کے لیے رہنمائی ملتی ہو۔ ابن تیمیہ کی تحریریں اہم ذریعہ ثابت ہوئیں۔ اگرچہ یہ اکیلا ذریعہ نہ تھیں، آج کے دن تک، عسکریت پسندوں کے ہاں اس شیخ الاسلام کے حوالوں کی بھرمار ہے۔ شرعی استدلال کی روایت میں یہ پہلا شخص ہے۔ دی ورلڈ اسلامک فرنٹ، کا یہودیوں اور صلیبوں کے خلاف مسلح جنگ کا اعلان، ابن تیمیہ کو یہ مقام دیتا ہے۔ حکومت کے لیے شرعی بصیرت پر اس کی کتاب سے حوالہ دیتا ہے ''جہاں تک لڑائی کا تعلق ہے، یہ مسلط کردہ جنگ سے چھٹکارا پانے کے لیے اور مذہب اور بقا کے دفاع کے لیے ہے۔ اور یہ اجماعاً فرض ہے۔'' ایمان سے زیادہ کوئی چیز متبرک نہیں، سوائے دشمن کو شکست دینے کے، جو مذہب اور زندگی پر حملہ کر رہا ہے۔ محمد الفرج کی کتاب ''الفریضہ الغیبت'' میں ان لوگوں کے عہد نامے کی وضاحت کی گئی جنہوں نے مصری صدر انور سادات کو قتل کیا، اس کے ساتھ ابن تیمیہ منگولوں کے ارتداد کے تجزیے کو انور سادات کی انتظامیہ سے جوڑتا ہے۔ اور بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ایسے جرائم پیشہ لوگوں سے لڑنا مسلمانوں کا فرض ہے جسے وہ نظر انداز کر رہے ہیں۔ محمد الفرج اسے مخفی فرض کہتا ہے جسے مسلمان دیکھ نہیں پاتے۔ اور وہ اعلان کرتا ہے کہ خود اسے اور اس کے ساتھیوں کو سب پر عیاں کرنا چاہیے۔ اس طرح ایمن الظواہری، جو بن لادن کا فزیشن تھا، کا وصیت نامہ بھی بہت طویل ہے جس میں یہ بحث ہے کہ آج کے مسلمانوں کے حالات ابن تیمیہ اور اس کے معاصرین کے زمانے جیسے ہیں۔ اور یہی بیانات

القاعدہ کے نمائندہ سلیمان ابوغیاث اور بذات خود بن لادن کے بھی ہیں۔ لازمی بات ہے کہ ابن تیمیہ نے معاصر مزاحمتی تحریکوں کو بھی خیالی طور پر اپنے کام میں شامل کیا۔ لازمی طور پر ابن تیمیہ کی آراء میں پیش بندی کے طور پر کئی متوقع سخت حالات اور کشیدگی بھی شامل ہے۔ جسے اٹھارہویں صدی کے نصف سے آخر تک جاری اسلامی سیاسی اخلاقیات میں شامل ہونا تھا۔ محمد ابن الوہاب اور اس کے ساتھیوں کی تعلیمات سے متاثر کئی اشتہاری مہموں نے عثمانی حکمرانوں کے اس دعوے کو چیلنج کیا کہ جو وہ خود کو عباسیوں کے جانشین کے طور پر پیش کرتے تھے اس کا مقصد سیاسی انصاف کے اسلامی تصور کو ٹھوس شکل وصورت دینا تھا اور یہ کام ان بنیادوں پر تھا کہ عثمانی حکمران شرعی فیصلوں کے نفاذ میں ناکام ہو گئے تھے۔ پس عثمانی ریاست کو کفر پروردہ خیال کرنا چاہیے۔ کفر وہ درجہ تھا جس میں منافقت، بت پرستی اور ارتداد بھی شامل تھا۔ مبنی بر انصاف سیاسی نظام کی عدم موجودگی میں وہابیوں نے خود کو ہدایت یافتہ محافظ دستے کا حق تفویض کر دیا۔ اسلامی ریاست قائم کرنے کی غرض سے کفر یہ عقائد اور منشور کے خلاف مسلح جدوجہد میں مصروف ہو گئے۔

ہندوستان میں شاہ عبدالعزیز (م1824) کی مثال بھی نصیحت آموز ہے۔ برصغیر میں جونہی برطانوی تسلط کو وسعت ملی، مسلمان اس بات کو سمجھ گئے کہ اب ہندوستان پر مغل اشرافیہ کی حکومت زیادہ دیر نہیں چلے گی۔ اور نہ کسی دوسری طاقت کی حکومت قائم رہے گی، جو اسلامی اقدار کے قیام کے لیے وقف ہو۔ عبدالعزیز، جس کے گھرانے کی اہمیت علماء میں تسلیم شدہ تھی، نے شرعی فتویٰ دیا اور اعلان کیا کہ ہندوستان کو اب دارالسلام خیال نہیں کیا جا سکتا۔ اور حکومت موجود طریقہ کار کو سیاسی انصاف کے روایتی تصور کی ٹھوس صورت نہیں سمجھنی چاہیے۔ عبدالعزیز کا فیصلہ مسلمانوں کے مناسب جواب کے حوالے سے ہرگز واضح نہیں تھا۔ تاہم کچھ لوگوں نے اسے مسلح جدوجہد کا اختیار دے دیا۔ بغاوتوں کا ایک سلسلہ جس میں 1857 کا غدر بھی شامل ہے، ان کی تشریح وتفسیر انہی حوالوں سے کی جاتی ہے۔ ہمیں یہاں شرعی نظیر کو یاد کر لینا چاہیے، ایک ایسے امن کا قیام جو انصاف قائم رکھنے کے قابل ہو، فرض ہے۔ اگر کوئی شخص متواتر مثالوں سے یہ خیال کرتا ہے کہ ''پُر انصاف امن اور ریاست''، جس میں اسلامی افسر شاہی کا غلبہ ہو، دونوں مترادف ہیں پھر اس بات پر غور کرنا پڑے گا کہ برطانوی واقعی حملہ آور ہیں اور ان کے خلاف جنگ فرض ہے۔ مزید یہ کہ لڑائی کی اصل ایسی ہے کہ کوئی شخص بھی اسے مسلط کردہ جنگ کے تاریخی تصور کے برابر سمجھ سکتا ہے۔ یوں جنگ کا

فرض کسی نہ کسی طرح انفرادی فرض بن جاتا ہے۔

یہ دو معاملات ابتدائی مثالیں ہیں کہ کالونیل ازم کے سائے میں رہنے والے مسلمان جس طرح مسلح جدوجہد کے اثبات اور جواز کو شرعی استدلال کی روایت سے جوڑتے تھے۔ وہابی، سعودی معاملے میں، ان مثالوں کی تشریح کی جاتی تھی جس سے ان لوگوں کے خلاف مسلح جدوجہد کا جواز پیدا ہوا جو مسلمان تو تھے لیکن اپنے فرائض سے غافل تھے۔ ان سے تعمیل و تابع داری کے لیے یا ان کے کفر کی سزا کے لیے لڑائی جائز تھی۔ اس کا مقصد بہر حال عوامی امن کی بحالی تھا۔ یہاں بڑی مشکل، صحیح با اختیار شخصیت کی بھی ہے۔ تمام مثالیں دور کی کوڑی لاتی تھیں کہ یہ لڑائی عوامی حکام کے فیصلوں کا نتیجہ ہے۔ محمد عبدالوہاب اور بعد میں وہابی، سعودی گٹھ جوڑ کے لیے، اس حق کا دعویٰ کرنا کہ یا تو عثمانیوں کے لیے کوئی ضمنی راستہ ہو یا انہیں نظر انداز کرنا، اصل میں علماء کے اجماع سے انحراف ہے۔

برطانیہ کے خلاف ہندوستانی مزاحمت میں مسلط کردہ جنگ سے متعلق مثالوں کی افزائش ہوئی۔ اس کی منطق بہت سیدھی سادی ہے۔ برطانوی غیر مسلم حملہ آور ہیں۔ وہ اپنی طاقت یوں استعمال کرتے ہیں کہ جس سے اسلامی خودمختاری غیر مؤثر ہو جاتی ہے۔ اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ کیا مسلمان ایسی حکومت کے زیر سایہ رہ سکتے ہیں یا انہیں رہنا چاہیے جو اسلامی افسر شاہی برقرار رکھنے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتی۔ عبدالعزیز بذات خود اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں دیتا۔ اس کا پورا دھیان اسی درجہ بندی پر ہے: کیا برطانوی ہند کو اسلامی ریاست تصور کرنا چاہیے یا نہیں؟ جن لوگوں نے عبدالعزیز کے منفی سوال پر مسلح تحریکوں کی تنظیم کی، انہیں یہ بات ان عوامی نمائندوں جیسی محسوس ہوئی جنہوں نے صلیبیوں کے خلاف شامی فلسطین میں مسلمانوں کو پکارا تھا، یا صلاح الدین نے جو مسلح جدوجہد اور تحریک الفرنج (فرینک) کے خلاف شروع کی۔ تاہم یہ مشابہت کامل نہیں، شرعی مثالیں مسلط کردہ جنگ میں لڑائی کے فرض کو انفرادی فرض میں بدلتی ہیں۔ یہ اصطلاحیں کسی مشہور بغاوت کی طرف اشارہ کرتی نظر نہیں آتی ہیں۔ زبان سے جدا، ماقبل جدید با اختیار شخصیات نے ایسی تحریک کا قیاس کر لیا جس کی تنظیم عوام میں موجود با اختیار لوگوں نے کی۔ مقبول مزاحمت کے تصور کو مزید جواز کی ضرورت ہے۔

مسلح مزاحمت کے موجودہ مباحث، اس خلا کو پُر کرنے کی کوشش ہے، اسلامی عسکریت پسند

دھڑوں کے مختلف اعلانات اور بیانات بشمول ان کے جن کی وجہ سے امریکہ اور اس کے اتحادی اس دہشت گردانہ جنگ میں شامل ہوئے، یہ بیانات اصل میں ان کاوشوں کے طور پر ہیں جن میں شرعی استدلال کے ماہرین کی قائم کردہ مثالوں کو زبردستی اس طرح شامل کیا ہے کہ جس سے یہ معاصر عالمی سیاست کے حقائق کے مماثل نظر آتی ہیں۔ یہ حقائق اس طرح پیش کیے جاتے ہیں جو بذات خود اختلافی ہیں۔ بحث آگے بڑھی، اور ان اعلانات میں ہر قسم کے ایکشنز کا جواز پیدا ہوا۔ یہ ایکشنز شرعی بنیادوں پر تنقید کے لیے مشکوک تھے۔ ہمیں اسامہ بن لادن اور دیگر عسکریت پسندوں کی بحثوں کو، صدیوں سے قائم مسلم روایت سے رہنمائی حاصل کرنے کی صحیح اور حقیقی کاوشوں کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ بیک وقت یہ بات بھی واضح ہے کہ شرعی استدلال کا قالب ایک ہے جس میں نہ صرف اختلاف بھی ممکن ہے بلکہ اس کی توقع بھی ہوتی ہے۔ پس ہم اس طریقے سے نئے جہاد کے ''داعی'' عسکریت پسندوں کی قائم کردہ آراء اور متون کا تجزیہ کرتے ہیں، جو خود کو شرعی استدلال کا وارث سمجھتے ہیں۔ ہم ان کی بحثوں پر سوالات اٹھاتے ہیں، اور خاص طور پر تنقید کی اقسام کا جائزہ لیتے ہیں، جو دوسرے مسلمان ان پر کرتے ہیں، جو یکساں طور پر خدائی ہدایت کی پیروی میں مصروف ہیں۔

عسکری بحث کی تین مثالیں بہت آگاہی بخش ہیں: (The Neglected Duty 1981)، (The Charter of Hamas 1988)، اور (The Declaration on Armed Struggle against Jews 1998) ہیں۔ ہر کتاب میں مسلمانوں کی مشہور مسلح جدوجہد کے لیے شرعی جواز فراہم کرنے کی کوشش ہے۔ ہر کتاب میں ردعمل کے لیے اکسایا جاتا ہے اور ساخت شرعی استدلال جیسی ہے۔ اور ان میں موجود تجزیے بیسویں اور اکیسویں صدی میں، مسلمانوں کی اس پابندی کو اجاگر کرتے ہیں کہ وہ شرعی استدلال کے عمل سے ہم آہنگ طریقوں سے، سیاسی ذمہ داریوں کے بارے میں سوچ بچار کریں۔ اس بات سے اس عمل کا بحران بھی اجاگر ہوتا ہے۔ خطرے اور موقع کی ایسی حالت جس میں شرعی استدلال کے عمل کی تحریک ایک اہم جز ہے، جو ایک وسیع دائرے میں تعلیم یافتگی عہدہ سنبھالے، اشرافی علماء کے چھوٹے دائرے سے پرے ہے۔ وسیع دائرے میں پڑھے لکھے، اور پیشہ ور مسلمان شامل ہیں جو خدائی ہدایت کے مباحث میں خود کو شامل کرنے کے حق دار سمجھتے ہیں۔

مزاحمت پر مباحث

"The Neglected Duty" انور سادات کے قتل کے جرم میں فعالیت پسندوں کی گرفتاری اور مقدمے کے بعد شائع ہوئی۔ اس کی بعد میں سادات کے قتل کی وصیت کے طور پر صراحت ہوئی۔ یہ کتاب عسکریت پسند اسلام کے عروج کی تفاصیل میں مستند حوالہ بن گئی۔ یہ دراصل شرعی استدلال کی تکنیک اور ذرائع کو استعمال کر کے مسلح مزاحمت کا جواز قائم کرنے کی کاوش ہے۔

مصنف، اسلامی قانون کی ایک مضبوط شق کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مرتد کی سزا، اس شخص کی سزا سے کئی گنا سخت ہوگی جو اپنی اصلیت میں کافر ہے۔ اس متن کا پس منظر دوہرا ہے، ماقبل جدید علماء کی قائم کردہ نظیر اور سادات کی پالیسیوں سے ترتیب پاتی سیاسی صورت حال، مؤخر الذکر کا اہم ترین سروکار، مصر اور اسرائیلی ریاست کے درمیان تعلقات تسلیم کرنے سے ہے۔

نومبر 1977 میں انور سادات نے اسرائیل کا دورہ کیا اور وہاں اسرائیلی اسمبلی سے خطاب کیا۔ یہ کسی عرب ریاست کے سربراہ کا پہلا خطاب تھا۔ امریکہ سے تعلق بہتر کرنے کی خواہش سے مجبور ہوکر، اور مصر کی گرتی ہوئی معیشت کے لیے امداد کو محفوظ کرنے کی غرض سے انور سادات نے عرب رہنماؤں کی صفوں میں ابتری پیدا کر دی۔ اس دلیرانہ قدم سے اس نے مطلوبہ مقصد حاصل کر لیا۔ 1978 میں جمی کارٹر، انور سادات کو اسرائیلی وزیر اعظم سے ملوانے کیمپ ڈیوڈ میں لے آیا۔ نتیجتاً مصر اور اسرائیل کے درمیان رسمی تعلقات کا معاہدہ ہوا اور امریکی امداد میں بے پناہ اضافے کے وعدے بھی ہوئے۔ اس کی ان کوششوں کے سبب جمی کارٹر اور بیگن کے ساتھ انور سادات کو بھی امن کا نوبل انعام دیا گیا۔ اسے اس بات کا بھی یقین تھا کہ عسکریت پسند اس پر مرتد ہونے کا فتویٰ دیں گے۔

یہ اتنا بڑا جرم نہیں تھا۔ مصری عیسائیوں کے لیے انور کی پالیسیاں اور بیرونی سرمایہ داری کے لیے مصر کے دروازے کھولنے پر اس کی چستی سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ وہ مصری معاشرے کے تشخص پر سمجھوتہ کرنے پر رضامند ہے۔ یوں ارتداد کے لیے تجویز کردہ بھاری سزا ہے۔ "The Neglected duty" اسباب بیان کرتی ہے کہ مرتد وہ ہے جو خدا سے کیے ہوئے معاہدے کو توڑتا

ہے اور اسے لازمی طور پر توبہ تائب ہونا چاہیے (معاہدے کی شرائط کا پابند ہونا چاہیے) یا قتل کر دیا جانا چاہیے۔ اگر کوئی شخص حکمران کے ارتداد کی بات کرے تو پھر یہ فیصلہ (مرتد، معاہدے کی طرف مراجعت کرے یا اسے قتل کر دیا جائے) مسلح جدوجہد میں بدل جاتا ہے۔

''The Neglected Duty'' میں بات جاری رہتی ہے۔ مثالوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ''لوگوں کا کوئی بھی گروہ، جو اسلام کے فیصلوں کی طے شدہ اور واضح کسی ایک بصیرت کے خلاف بغاوت کرتا ہے، اس کے خلاف لڑنا ضروری ہو جاتا ہے۔'' محمد الفرج مستند مثالیں درج کرتا ہے جسے 632 میں نبی ؐ کے وصال کے بعد پہلے خلیفہ ابوبکر کو لڑنے کا اختیار حاصل تھا۔ اگر کوئی ایک شخص یا کوئی گروہ، زندگی، جائیداد، تجارت، دیگر ضروریاتِ زندگی پر اسلامی مثالیں نافذ کرنے سے انکار کرتا ہے تو ان کے ساتھ لڑنا چاہیے۔

تحریر میں جن مرتدین کی بات کی گئی ہے وہ کون کون ہیں؟ مصری صدر کے ساتھ ''اس عہد کے حکمران، جو اسلام سے منحرف ہیں اور مرتد ہیں.... وہ اسلام سے سوائے اپنے ناموں کے کچھ نہیں لیتے۔'' جس جرم کے سبب یہ سرکردہ قائدین تقصیروار ہیں، وہ بدعت ہے، جس قانون کو یہ لوگ متعارف کروا رہے ہیں وہ (نہ متواتر اور نہ کہیں سے اخذ شدہ) تسلیم شدہ شرعی ذرائع میں نہیں ملتا۔ وہ ملے جلے طرزِ حکومت سے حکومت کرتے ہیں۔ جس میں قوانین، شرعی ذرائع کے بجائے یورپی ضابطوں اور رواجی قانون سے اخذ ہوتے ہیں، جو یہ رہنما کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر بشمول امن معاہدے کے ہر قسم کی چیز جو انور سادات کی گفت وشنید سے طے پاتے ہیں۔ ایسے رہنما کسی قسم کی عزت کے حق دار نہیں ہیں۔ ان کے ساتھ ضرور لڑنا چاہیے۔ وہ شخص جو بدعت کا مرتکب ہوتا ہے وہ بطور قائد ہر قسم کی قابلیتوں سے محروم ہو جاتا ہے۔ ایسے شخص کی تابع دار فرض نہیں رہتی۔ اور مسلمانوں پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ جب بھی ایسا کرنے کے قابل ہوں اس کے خلاف بغاوت کریں اور اسے عہدے سے معزول کر دیں۔ اور اس کی جگہ عادل حکمران لے آئیں۔

اس بحث سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ مسلمانوں کے اس حق کی حمایت کرتا ہے جو پُر عدل سیاسی نظام قائم کرنے کی غرض سے اور فرض کی تکمیل کے نام پر بغاوت کرنے سے عبارت ہے۔ شرعی مثالوں کی اصطلاح میں یہ ایک مشکل فیصلہ ہے۔ ہم پہلے ہی یہ دیکھ چکے ہیں کہ بہت سے متون یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ایک خاص تناظر میں جب حکمران پاکباز نہ رہے، دوسرے لفظوں میں

عادل نہ رہے تو مسلمانوں پر اس کی تعمیل و فرماں برداری سے دست کش ہونا فرض ہے۔ لیکن فرماں برداری سے یہ گریز، کسی مشہور بغاوت سے یکسر مختلف طرز عمل ہے۔ خاص طور پر جس نے کسی جرم (ارتداد) کی سزا کے لیے شرعی شقوں کے زور پر اصطلاحات میں تشریح و تفسیر کی۔

مصنف اس بات کا اعتراف کرتا ہے، کسی مشہور انقلاب کی حمایت کرتا ہوا فیصلہ مشکل ہے۔ لیکن ہر مسئلے کے لیے یہ بات بھی غلط ہے، ایک استثنیٰ ضرور موجود ہے۔ کسی عوامی اجتماع میں کوئی حکمران اچانک کافر ہو جائے۔ لیکن یہ کوئی یقینی بات نہیں کہ مصنف نے جو ثبوت پیش کیا ہے وہ شرعی استدلال کی حدوں میں رہ کر قائل کرنے والا ہے۔ پس مصنف کی حتمی سفارش کو یوں سمجھا جا سکتا تھا کہ وہ مرتدین کی سزا کے بارے میں بحث کو زبان سے پگھلاتا ہے، وہ زبان جس سے بیرونی حملہ آور قوت کے خلاف لڑائی کا تاثر ابھرتا ہے، جس کا مقصد ایمرجنسی کی صورت حال کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ دشمن، جو اب اسلامی سلطنت کے عین وسط میں رہتا ہے، اور طاقت کی لگامیں اس کے ہاتھ میں آ چکی ہیں، یہ دشمن چونکہ وہ حکمران ہیں جو مسلمانوں کی قیادت چھین چکے ہیں، ایسے مسئلے میں مرتدین کے خلاف لڑائی اتنی ارفع ہے کہ ''ان کے خلاف مسلح جدوجہد کرنا انفرادی فرض ہے.... یہ نماز، روزے کے مماثل ہے۔'' کتاب کا نام بھی اس بات کا اشارہ ہے کہ ''لڑائی کے فرض کو نظر انداز کرنا بذات خود گناہ ہے، حتیٰ کہ سہواً بھول چوک بھی گناہ ہے۔

یہ بحث مشکل ہی رہتی ہے۔ تاہم یہ کوئی ناممکن بحث نہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ جب علم یافتہ لوگوں کی جماعت کے زیادہ تر افراد بشمول شیخ الازہر مصر میں علماء کے درمیان سب سے بڑی بااختیار شخصیت (کسی حد تک سنی اسلام کی دنیا کی سب سے بڑی بااختیار شخصیت) ''The Neglected Duty'' پر ردعمل ظاہر کیا تو ان تمام شخصیات نے اس بحث پر براہ راست کوئی تنقید نہ کی، بلکہ انہوں نے اس کی پیش بینی اور دانائی پر مصنف اور اس کے معاونین سے یہ کہا کہ وہ غور کریں تو مصری ریاست کے خلاف مسلح بغاوت سے بہت تشدد پھیلے گا جس میں کئی معصوم لوگ مارے جائیں گے۔ تاریخی مشابہات اور تمثالوں کی طرف دھیان دیتے ہوئے شیخ الازہر نے واضح طور پر بدنام خوارج کے عسکریت پسندوں کی یاد دلائی۔ یہ وہ خوارج تھے جو علی کی حمایت میں جنگ لڑتے ہوئے علیحدہ ہو گئے اور اسلامی تاریخ میں اصلی نمونے مثال، جسے کثرتِ اشتیاق و جوش کہا جا سکتا تھا، پیش کرتے ہیں۔ وہ اچھے ذرائع رکھتے ہیں۔ انصاف کی لگن ہے لیکن نادان

ہیں۔ یوں آخر میں فائدے کے بجائے نقصان زیادہ کرتے ہیں۔ جامعہ الازہر کے ناقدین نے "The Neglected duty" کے اس دعوے پر کہ ایک محافظ دستے کو لڑنے کا اختیار ہے، بہت کم توجہ دی۔ اس سوال پر زیادہ توجہ دی کہ مسلح مزاحمت ایک باعزت جنگ کے رجحانات کی خلاف ورزی ہوگی۔

"The Neglected Duty" اور "The Charter of Hamas" کے تقابل سے عیاں ہوتا ہے کہ "The Charter of Hamas" مسلح مزاحمت کے اس مسئلے کو مسلط کردہ جنگ کے معاملے کے طور پر پیش کرتی ہے۔ وہ تمام مثالیں جو مصنف نے پیش کی ہیں وہ مرتد کی سزا کے بارے میں کوئی بات نہیں کرتی ہیں۔ اس کے بجائے بحث صلیبی جنگوں کی مشابہات کی بنا پر آگے بڑھتی ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں کالونیل طاقتوں کے اقدامات کی تشریح اس طور سے کی جاتی ہے کہ جہاں سے قرون وسطوی الفرنج (فرینک) نے صلیبی جنگوں کو ترک کیا تھا، وہاں سے ان طاقتوں نے ابتدا کی ہے۔ انیسویں صدی میں، اسلامی معاشرے کی نظریاتی بنیادوں پر حملے کے ساتھ زمین ہموار کی۔ بعد میں فوجی اقدامات، بیسویں صدی میں کیے۔ جس طرح یورپی طاقتوں نے فلسطین کو خود انتظام سنبھالنے کے لیے ترکی سے آزاد کرایا۔ فلسطینیوں اور اسرائیلیوں کے درمیان شدت پسندانہ کوشش ہی اس مسلسل تصادم کا مرکزی نکتہ ہے۔ یہودیت اور اسرائیلی ریاست کو تاریخی اسلامی سلطنت کے وسط میں صلیبیوں کی چوک کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ فلسطینی مزاحمت کے لیے سٹیج اور اس کے فوری بعد 1982 میں اسرائیل کے لبنان پر حملے، جس کا ایک نتیجہ یاسر عرفات اور دیگر فلسطینی رہنماؤں کی بیروت سے بے دخلی تھا۔ اس تناظر میں "The Charter of Hamas" ان فعالیت پسندوں کی سوچ کو منعکس کرتی ہے جو اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اسلام تمام سیاسی بیماریوں کا حل ہے۔ اس کتاب کا استدلال اور دعوے عرفات کے وقت تک سیکولر نیشنل ازم کے اختیار کردہ دعووں سے سراسر مختلف ہیں۔ سیکولر نیشنل ازم کے دعووں میں اسلام نے اپنا کردار ادا کیا لیکن یہ کوئی حل نہیں تھا اور اس میں جن مثالوں کا حوالہ دیا جاتا تھا وہ لوگوں کی جدوجہد کی تھیں، جیسے ویت نامیوں کی 1960 اور 1970 میں امریکیوں کے خلاف جدوجہد تھی۔ غزہ اور مغربی کناروں پر رہنے والے فلسطینیوں کی بغاوت کو زیادہ تر حماس نے منظم کیا تھا۔ 1987 کے آغاز اور 1990 کے آخر تک تحریک نے حماس کو یوں منظم کر دیا کہ وہ فلسطینی سیاست کے مستقل

کھلاڑی کے طور پر سامنے آئی۔

''The Charter of Hamas'' کے مصنفین لکھتے ہیں کہ سامراجی قوتوں نے ''(یہودیت) دشمن کو پوری رغبت، مال اور انسانی امداد دی.... جب اسلام ظاہر ہو چکا ہے، کفریہ طاقتیں اس کے خلاف متحد ہیں کیونکہ کفر کی قوم ایک ہی قوم ہے۔ اس تناظر میں یہ بات نہ اہم تھی، نہ اہم ہے کہ غیر مسلم طاقتیں ایک دوسرے کے ساتھ کسی طاقت کی جدوجہد میں مصروف تھیں یا ہیں، اور اسرائیل کے ساتھ ان کی پالیسی مختلف تھی، یا ہے۔ یہ جدوجہد ان لوگوں، جو خدا کی اطاعت کرتے ہیں اور اس قوم کے درمیان ہے جو خدا کی اطاعت نہیں کرتی ہے (یعنی ایمان والوں اور کافروں کے درمیان جدوجہد ہے)۔ آج کے جدید صلیبی (صلیبیوں اور یہودیوں کا اتحاد) ان ریاستوں کو خود میں شامل کر کے فتح کرنے اور تقسیم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر جیسے مصر، کہ جسے اسلام کے دفاع کے لیے ہونا چاہیے تھا۔

براہ راست طور پر ''The Charter of Hamas'' مسلح جدوجہد کو اس مزاحمت کے طور پر سمجھتی ہے جو دوسروں کی زمین خود لے کر اسے مسلمانوں کے سپرد کر دے۔ ''اسلامی مزاحمتی تحریک اس پر یقین رکھتی ہے کہ فلسطین کی سرزمین قیامت تک کے لیے مسلمانوں کے سپرد ہو، اس کے کسی حصے یا اسے مکمل طور پر ترک کرنا درست نہیں، اور اس کا اختیار کسی عرب ریاست، بادشاہ، قائد، کسی تنظیم، کسی فلسطینی یا عربی کو حاصل نہیں۔'' یہ لڑائی مسلمانوں کی تحویل سے سرزمین صلیبیوں کی چھیننے کی کاوشوں کی روشنی میں نہ صرف جائز ہے بلکہ فرض ہے اور شرعی مثالوں کی رُو سے لڑائی کا فرض انفرادی فرض بن جاتا ہے۔

جس طرح ہم دیکھ چکے ہیں کہ تاریخی مثالوں میں اس نظریے کے معانی پر بہت اختلاف ہے، صلیبی جنگوں کی مشابہت ایسا کچھ کرتی محسوس نہیں ہوتی جس کے سبب ''The Charter of Hamas'' کے مصنفین اس بات پر یقین کرتے ہیں کہ صلاح الدین کو عوام کا تسلیم شدہ اختیار حاصل تھا اور یہ کہ انفرادی فرض کے طور پر لڑائی کی اپیل یوں محسوس ہوتی ہے جیسے پڑوسی صوبوں کے حاکموں کو، شامی فلسطین میں اپنے ہم مذہبوں کی امداد کے لیے پکارا گیا ہو۔ ''The Charter of Hamas'' یہاں مقبول مزاحمتی تحریک کی بات کر رہی ہے، جس میں قیادت اس دھڑے کے ساتھ محسوس ہوتی ہے جس میں علماء کی جماعت کے کچھ افراد (جیسے شیخ احمد یٰسین یا اس جیسے دیگر

لوگ) اور کچھ عام لوگ بھی شامل ہیں، جو مقامی اقدامات منظّم کرنے کے قابل ہوں۔اس میں کوئی شک نہیں کہ شیخ یٰسین اور دیگر علماء کی موجودگی عوامی اختیار کو جدوجہد کو قوت دیتی ہے، تاہم ''The Charter of Hamas'' اس بات کا کہیں ذکر نہیں کرتی۔(لڑائی کے فرض کے فیصلے رسمی طور پر کسی ایک عالم یا زیادہ علماء کے جاری کردہ ہیں)۔اس کے بجائے اس کا پورا زور ہر مسلمان پر انفرادی حیثیت سے فرض لڑائی پر رہتا ہے۔نیشنل ازم میں اس سے بڑی سربلندی اور اس سے بڑی لگن کوئی نہیں کہ ''جب دشمن مسلم سلطنت پر حملے کرتا ہے تب جدوجہد اور لڑائی، ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہو جاتی ہے۔عورتوں کو اپنے شوہروں اور غلاموں کو اپنے آقاؤں سے لڑائی کے لیے اجازت لینے کی ضرورت نہیں۔'' اصل میں بحث یہ ہے کہ مسلمان ایمرجنسی کی صورت حال میں ہیں، اس لیے تمام اختیارات کی حد معطل ہو جاتی ہے۔

مسلح جدوجہد کے لیے جواز، اسلامی سلطنت پر غیر مسلموں کے حملے سے پیدا ہوتا ہے۔یہ بھی ایک بہتر صورت حال ہو سکتی ہے کہ جدوجہد کی تنظیم اور انتظام و انصرام عوام میں مقبول قائدین کے ذریعے ہو۔اگر وہ ناکام ہوں تو پھر اس کا فرض مسلم طبقے کے ہر فرد پر عائد ہے۔اور اس جدوجہد کا اختیار کسی بھی ایسے شخص کو ہوتا ہے جو اس مزاحمت کو جاری رکھنے کے قابل ہو۔شرعی ماہرین کہتے ہیں کہ ''ضرورت کے وقت ممنوعہ چیزوں کی بھی اجازت ہے، ایمرجنسی کی صورت حال میں، لوگ کسی بھی عوامی قائد پر بھروسہ نہیں کر سکتے۔مسلمانوں کی زندگی، آزادی اور جائیداد کا دفاع سب کا نہ صرف حق ہے بلکہ سب کا فرض ہے۔اور یہ فرض/حق اسی کا ہے جو ضرورت سے آشنا ہے اور جس کے پاس ذرائع بھی ہیں۔

نازک حالات کے باعث اس قسم کا استدلال ورلڈ اسلامک فرنٹ ڈیکلریشن کو بنیاد فراہم کرتا ہے۔تحریر پر پانچ عسکریت پسندوں کے نمائندہ قائدین کے دستخط ہیں۔ان میں زیادہ اہم بن لادن ہے، جو القاعدہ کا نمائندہ ہے۔اس نے اس تحریک کی بنیاد سعودی شاہی خاندان کے امریکی فوجوں کو جزیرہ نمائے عرب میں رکھنے کے فیصلے کے ردعمل کے طور پر رکھی۔دوسرا شخص ایمن الظواہری ہے جو مصری اسلامک گروپ کی نمائندگی کرتا ہے۔یہ گروپ مصری اسلامک جہاد سے پھوٹی ہوئی شاخ ہے۔مصری اسلامک جہاد کو قید و بند کی صعوبتیں جھیلنے والے لوگوں نے قائم کیا تھا، جو انور سادات کے قتل کے جرم میں قید تھے۔ان میں ایمن الظواہری بھی شامل تھا۔القاعدہ اور اسلامک گروپ کا

اتحاد بہت اہم تھا، اور اسی اتحاد کے نتیجے میں ایمن الظواہری اور بن لادن عالمی تحریک کے قائدین کے طور پر سامنے آئے۔اور مسلمانوں سے چاہتے تھے کہ وہ اسی درجہ پر ملٹری آپریشن شروع کریں۔ یقینی طور پر اس اعلان (ڈیکلریشن) کی زبان سے بہت اشارے ملتے ہیں:

> جزیرہ نمائے عرب کو خدا نے ہموار بنایا، صحرا بنایا، اور اسے سمندروں سے گھیر دیا، اس پر کبھی بیرونی طاقتوں نے چڑھائی نہیں کی جس طرح صلیبی فوجوں نے چڑھائی کی اور جوٹڈی دل کی طرح پھیل کر اس کے خزانے اور اس کی زرخیز زمینوں کو تباہ کر رہے ہیں۔اور یہ سب کچھ اس وقت ہو رہا ہے جب دیگر اقوام مسلمانوں پر یوں حملے کر رہی ہیں جس طرح لوگ کھانے کی پلیٹ پر جھپٹتے ہیں۔اس سخت مایوس صورت حال کی روشنی میں اور عدم حمایت کی وجہ سے موجودہ واقعات کو زیرِ بحث لانا ہم، تم پر فرض ہے۔اور اس مسئلے کے حل کے لیے ہم سب رضامند ہوں۔

مزید یہ تلخیص تین حقائق، جس سے تمام لوگ واقف ہیں، اس بات کو واضح کرتی ہے کہ مصنفین مسلط کردہ جنگ کی اصطلاحوں میں بات کر رہے ہیں۔ یہ حقائق، الزام یا دیگر بہتر لفظوں میں ایک دشمن کے خلاف جرم کا فیصلہ دینے کے لیے بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ ''جرائم اور گناہ، جو امریکیوں نے کیے ہیں، واضح طور پر خدا، اس کے پیغمبر اور مسلمانوں کے خلاف جنگ کا اعلان ہیں۔''مصنفین کا فیصلہ اس منطق کی پیروی ہے جو ہم پہلے پڑھ چکے ہیں۔

> اگر دشمن مسلمان ملکوں کو تباہ کرتا ہے تو پوری اسلامی تاریخ میں علماء اس بات پر متفق ہیں کہ مسلح جدوجہد، انفرادی فرض ہے۔...امریکیوں، اس کے اتحادیوں، اس کے عام شہریوں سے لڑنا مسلمان کا انفرادی فرض ہے۔ جس ملک میں اس کے لیے ممکن ہو، وہ لڑ سکتا ہے.... ہم ہر مسلمان کو پکارتے ہیں۔ جو خدا پر یقین رکھتا ہے اور اس کی نعمتوں اور انعامات کا طلبگار ہے وہ خدا کے احکام کی تعمیل کرتے ہوئے امریکیوں سے جنگ کرے، جہاں بھی اسے کچھ ملے ان کے سرمائے لوٹے اور غارت کرے۔ ہم مسلمان علماء، قائدین نوجوانوں اور سپاہیوں کو بھی ساتھ

> دینے کا کہتے ہیں کہ وہ امریکی فوجی دستوں اور شیطانیت سے متاثر اس کے اتحادیوں اور حمایتیوں پر حملے کریں اور ان لوگوں کو ختم کر دیں جو ان کی پشت پر ہیں، تا کہ وہ سبق سیکھ سکیں۔

یہ بات سیدھے سبھاؤ نظر آتی ہے کہ جنگ کا تصور بطور انفرادی فرض کے، مقبول مزاحمت کے تصورات میں سے ایک ہے۔ دستخط کنندگان بشمول اسامہ بن لادن کے، کوئی بھی شخص علماء کی جماعت کے فرد کے طور پر تسلیم شدہ نہیں، تاہم یہ لوگ پھر بھی خود کو مسلمانوں کے فرض پر رسمی شرعی رائے جاری کرنے کے لائق گردانتے ہیں۔ دوبارہ یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ ضرورت دفاع کا فرض اور حق قائم کرتی ہے۔ اور یہ فرض ہر اس شخص پر عائد ہوتا ہے جو مزاحمت کی تنظیم کے قابل ہو۔ اس موڑ پر، اسامہ بن لادن کے 1996 اور 1998 کے اعلان کا تقابل کرنا معلومات افزا ہے۔ اپنی ابتدائی دستاویز میں اسامہ بن لادن، سعودی خاندان اور عام اشرافیہ میں پائی جانے والی مایوسی کا اظہار کرتا ہے، جنہوں نے سعودی ریاست کی مذہبی سیاسی صورت کی تشکیل کی۔ تاہم اسامہ بن لادن نے امید کا دامن نہیں چھوڑا تھا۔ مکتوبات سے وہابی سعودی سیاسی اور مذہبی رہنماؤں اور بغیر اختصاص دوسرے مسلمانوں کو اختلافات بھلا کر مسلم سلطنت کے لیے امریکی منصوبوں کی مزاحمت کے لیے اجتماعی اور طبقاتی فرض ادا کریں۔ یہاں اسامہ بن لادن بارہویں اور تیرہویں صدی کے قانون کی طرف دیکھتا ہے جنہوں نے صلاح الدین ایوبی اور دیگر لوگوں کو فرض ادا کرنے اور اپنے ذرائع اسلام کے دفاع کے لیے استعمال کرنے کی اپیل کی تھی۔ بن لادن اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ یہ انہونی بات ہوگی کہ سعودی وہابی افسر شاہی یہ فرض ادا کرے گی اور اسی طرح اپنی اپیل اچھے سیاسی اور مذہبی رہنماؤں سے کرتا چلا جاتا ہے کہ وہ مسلح مزاحمت کے لیے معاونت کریں۔ یہ مزاحمت امریکی اہداف پر ہلکے لیکن تیز حملوں کی صورت میں ہوگی۔ اس کا مقصد یہ ہوگا کہ جزیرہ نمائے عرب سے امریکی اپنے دستے ہٹا لیں۔ یہ مقصد بظاہر مشکل دکھائی دیتا ہے کیونکہ راشی، بددیانت اور غیر فعال قیادت نے بہترین قائدین کو یا تو قتل کر دیا ہے یا جیل خانوں میں ڈال دیا ہے۔ اسی لیے اب جزیرہ نمائے عرب سے باہر کے قائدین جو سعودی وہابی افسر شاہی کی رسائی سے دور ہیں انہیں یہ کام سنبھالنا چاہیے۔

القاعدہ اور مصری اسلامک گروپ کے درمیان معاہدہ فروری 1998 میں ہوا۔ ڈیکلریشن

موجودہ حکمرانوں کے ارتداد کے مسئلے پر کوئی بات نہیں کرتا۔ اور یہ بات ''The Neglected Duty'' میں بہت اہم سمجھی گئی تھی۔ اس کا سب سے بڑا مقصد، امریکی ریاست اور اس کے اتحادیوں کے خلاف مقبول اور عالمی مسلح مزاحمت کا جواز پیدا کرنا تھا۔ بعد کے بیانات خاص طور پر 11 ستمبر 2001 میں نیویارک اور واشنگٹن ڈی سی کے حملوں سے امریکی ردعمل میں اسامہ بن لادن نے لکھا کہ مسلمانوں کے خلاف صف آراء قوتوں کی فعالی مزاحمت کرنا، اور اسلامی حقوق کا دفاع کرنا خدا کے منتخب کردہ لوگوں کا منصب ہے، جو لوگ لڑتے ہیں اور ڈیکلریشن کا جواب مسلمانوں کے فرض کو مدنظر رکھتے ہوئے دیتے ہیں، انہیں کسی قسم کے تسلیم شدہ مذہبی یا سیاسی عہدے داروں سے اجازت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ وہ خدا کی آواز پر لبیک کہہ رہے ہیں۔

> اور تمہیں خدا کے مقصد اور ان لوگوں کے مقصد کے لیے کیوں نہیں لڑنا چاہیے جو کمزور ہیں اور ان سے برا سلوک کیا جاتا ہے۔ مرد، عورتیں اور بچے، جن کی پکار ہے 'ہمارے مالک، ہمیں اس قصبے سے نجات دے جس کے لوگ ستم کرنے والے ہیں، اپنی رحمت کے طفیل کوئی ایسا شخص بھیج جو ہماری مدد کرے گا'۔

(قرآن 4:75)

ان دعووں کی بنیادی اصلیت جان کر، ہم مسلم بااختیار شخصیات سے پوچھ سکتے تھے کہ ''دی ڈیکلریشن'' کے مصنفین یا ''چارٹر آف حماس'' اور ''The Neglected Duty'' کے معاملے میں وہ کہیں کہ یہ شریعت کی خلاف ورزی ہے۔ وہ ضرورت جو سرکاری سطح پر جنگ کا جواز بنتی ہے وہ اچھی طرح اسلامی روایت میں موجود ہے۔ تاہم کئی شخصیات اس مسئلے کو نہیں اٹھاتی ہیں۔ حماس کے معاملے میں کون بحث کرسکتا ہے کہ وہاں کوئی سیاسی افسر شاہی نہیں ہے۔ جب 1988 میں ''چارٹر آف حماس'' شائع ہوئی تو فلسطینی نیشنل اتھارٹی کا کوئی وجود نہیں تھا۔ حتیٰ کہ ابھی تک اس کے وجود کی وہ قانون حیثیت نہیں جو دیگر تسلیم شدہ ریاستوں کی حکومتوں کی ہے۔ اس حوالے سے فلسطینی نیشنل اتھارٹی (PNA) کے افسران اور دیگر فلسطینی رہنما، جن کا حماس سے یا اس کے عسکری ونگ سے تعلق نہیں، انہیں اس مزاحمت میں ملوث اس گروپ کے حق کو چیلنج کرنا بنتا ہے۔ اس کے بجائے وہ دانش مندانہ غور وفکر کی اپیل کرتے ہیں، گویا وہ شیخ الازہر کے کلمات کی پیروی کرتے ہیں، جو

اس نے "The Neglected Duty" کے حوالے سے کہے تھے۔

عمومی طور پر عسکری حوالے سے مسلمانوں کی تنقید صحیح مجاز شخصیت پر کم توجہ دیتی ہے اور اس کا زیادہ زور ذرائع کے سوال پر ہوتا ہے، جیسے شیخ الازہر "The Neglected Duty" کی تردید میں پوچھتا ہے کہ "قتل و غارت کہاں رکے گی؟" وہ محمد الفرج کی بحث کے پہلو پر پریشان ہوتا ہے کیونکہ اس کی تحریر یہ اشارہ کرتی ہے کہ کوئی بھی شخص جو مصری ریاست کے معاملات میں حصہ لے رہا ہے، ووٹ دے رہا ہے، ٹیکس دے رہا ہے، اس کا شمار مرتدین میں ہو سکتا ہے۔ "The Neglected Duty" کی منطق یہ دیکھنا مشکل کر دیتی ہے کہ فرج اور اس کے معاونین کس طرح کثیر تعداد میں مسلمانوں کی ہلاکت سے گریز کر سکتے ہیں۔ جو کچھ بھی نہیں کر رہے فقط چھوٹے موٹے کاروبار کرنے کے۔ شیخ الازہر پوچھتا ہے "کس قدر خون بہے گا؟" اس طرح سب سے بڑی مصری مجاز مذہبی شخصیت (کسی حد تک سنی دنیا کی بڑی شخصیت) اسی بات پر پریشان ہوتی نظر آتی ہے کہ استعمال کیے جانے والے طریقوں کا نتیجہ بھاری نقصان کی صورت میں نکلے گا، اور یہ عمل اس برائی سے کہیں زیادہ بڑا ہوگا جس کی مزاحمت مقصود ہے۔ اسی بات کو دوسری طرح دیکھتے ہیں۔ مسلح جدوجہد میں مصروف لوگ شرعی مثالوں کی خلاف ورزی کریں گے، جو ایک باعزت جنگ کے رجحانات قائم کرتی ہیں۔

حماس کے مسئلے میں ان معاملات کے بارے میں بحث بالکل واضح ہے۔ اگر ہم خودکش حملوں کی موجودہ بحث میں شامل ہوں۔ 19 جون 2002 کو، 55 فلسطینی رہنماؤں نے ایک مشترکہ بیان دیا، جس میں انہوں نے بحث کرتے ہوئے کہا کہ ایسے حملے روک دینا چاہئیں۔ یہ جملہ بہت مفید تھا۔ ان حملوں میں فلسطینی نوجوان بذات خود قربانی دے رہے تھے، جس کے اثرات اسرائیلی عسکری گنجائش پر بہت کم پڑ رہے تھے۔ لیکن دنیا میں اپنے بارے میں رائے پیدا کرنے کے لیے فلسطینی کوششوں کو متاثر کر رہے تھے۔ وہ لوگ جوان حربوں کے حمایتی تھے انہیں اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ وہ اسرائیلی سخت رائے کی معاونت (مطلب ایریل شیرون کے حمایتیوں کی امداد) کر رہے تھے۔ 30 جون کو 150 فلسطینی رہنماؤں نے ایک جوابی بیان دیا کہ ظلم و ستم کی مزاحمت کسی بھی طرح ناجائز ہے۔ اور وہ لوگ جو کسی بھی کارروائی کے لیے تیار ہیں، ان کی تعریف ہونی چاہیے۔

اس فوری تبدیلی کے پس پشت، خودکش حملوں اور شرعی رجحانات کا بہت بڑا مباحثہ تھا جو 2001

کے سرما اور بہار کے موسم میں ہوا۔ یہ مباحثہ اس وقت شروع ہوا جب ایک ممتاز سعودی عالم نے خیال ظاہر کیا کہ ان حملوں کی نظیر اسلامی تاریخ میں موجود نہیں۔ اور یہ کہ جو لوگ اس میں حصہ لے رہے ہیں ان کا فیصلہ یہی کیا جا سکتا ہے کہ وہ محض خودکشی کرتے ہیں۔ ممتاز عالم اور مشہور ٹی وی شخصیت یوسف القرضاوی (اور کئی دیگر) نے پورے وثوق سے کہا کہ یہ رائے بالکل غلط ہے۔ وہ لوگ جو اسرائیلی ظلم کے خلاف اپنی جانیں قربان کر رہے ہیں، وہ ہرگز خودکشی نہیں کر رہے۔ القرضاوی نے کہا کہ وہ انصاف کے لیے خود کو قربان کر رہے ہیں اس لیے وہ شہید ہیں اور قابل تعریف ہیں۔

عوامی بیانات دینے والے زیادہ لوگ اس پر متفق تھے، تاہم کئی لوگ ایسے حملوں کے اہداف پر حیران ضرور تھے۔ خاص طور پر ضرورت کے حالات کے تحت کسی شخص کے جسم کو عسکری ہدف تک دھماکہ خیز مواد کی ترسیل کے لیے استعمال کرنا جائز ہو سکتا تھا۔ مگر نبیؐ کے جنگجوؤں کو احکام آڑے آتے ہیں جو براہ راست عام اہداف پر عالمی حملوں سے منع کرتے ہیں۔ یوں شیخ الازہر نے بحث کرتے ہوئے کہا کہ فلسطینیوں کی یہ خودسوز قربانی اسی صورت میں قابل تعریف ہے کہ جب ان کی نیت دشمن فوجیوں کو مارنے کی ہو۔ غیر مسلح اور غیر لڑاکا لوگوں پر براہ راست عالمی حملے ضرورت کی حالت میں بھی ممنوع قرار دیئے گئے تھے۔

شیخ الازہر کی اس رائے کی تقلید میں القرضاوی نے اکثریت کی بات کی۔ اس نے دلیل دی کہ ''اسرائیلی معاشرہ اپنی فطرت میں فوجی خصوصیات کا حامل ہے''، یعنی مرد اور خواتین دونوں فوج میں خدمات انجام دیتے ہیں۔ اور ان کے لیے یہی کہا جا سکتا ہے.... اگر ایک بچہ یا ضعیف اس قسم کے حملے میں مارا جاتا ہے تو وہ کسی مقصد یا منصوبے کے تحت نہیں مرا بلکہ غلطی سے مرا ہے۔ اور عسکری ضرورت کے نتیجے میں مرا ہے۔

واضح طور پر القرضاوی کا مطلب باعزت جنگ کے شرعی رجحانات کی اصطلاحوں میں ان حملوں کا دفاع تھا۔ کیا دفاع میں کامیابی ملی، یہ بات سوال کرنے کے لیے بہت کشادہ محسوس ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر القرضاوی یہ کہتا محسوس ہوتا ہے کہ اس حقیقت کا پیش کردہ جنگی امکان یہ ہے کہ ایک خاص عمر کے تمام اسرائیلی افراد، جو فوجی خدمات کے اہل ہیں، وہ عوامی جگہوں پر حملے کرنے کا جواز رکھتے ہیں۔ اگر شرعی مثالوں سے مکمل طور پر بے دخل نہ بھی ہو پھر بھی یہ بحث شرعی

مثالوں سے بہت دور چلی جائے گی، یہی وجہ ہے کہ القرضاوی اپنی بحث کا خاتمہ ضرورت کے بیان پر کرتا ہے۔ بحث کے طور پر اسے یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ کسی انتہائی یا ایمرجنسی صورت میں، مزاحمت میں شامل لوگوں کو زیادہ گنجائش دیتی ہے، بہ نسبت کسی دوسری صورت کے۔ ''کتنی گنجائش؟'' یہ پھر ایک اہم سوال محسوس ہوتا ہے۔ جیسے یہ سوالوں کا مجموعہ ہو، آیا کہ القرضاوی کا مقصد خودکش حملوں کا جواز پیش کرنا تھا یا ان حملہ کنندگان کے لیے عذر پیش کرنا تھا۔ آیا کہ اس کا مقصد خاص قسم کے حالات سے متعلق جواز یا عذر فراہم کرنا تھا یا خودکش حملوں کو ایک عام عمل سمجھ کر اس کا جواز یا عذر فراہم کرنا تھا۔

القرضاوی اور شیخ الازہر دونوں نے القاعدہ کے تعاون سے1998 میں کینیا اور تنزانیہ میں امریکی سفارت خانے پر ہونے والی بمباری کے خلاف فتویٰ دیئے، مثلاً شیخ الازہر نے کہا: کسی دھماکے میں معصوم بچوں اور عورتوں کی موت ایک مجرمانہ فعل ہے۔ یہ دھماکے کمینے، گھٹیا اور بزدل لوگ کرتے ہیں۔ ایک اعتدال پسند شخص ان حملوں سے دور رہتا ہے۔ اسی طرح11 ستمبر2001 کے حملوں کے بعد القرضاوی نے بحث کرتے ہوئے کہا کہ یہ حملے گناہ عظیم سمجھے جائیں۔ کیونکہ اس میں عسکری اہداف اور عام شہری اہداف مین کوئی تمیز نہیں کی گئی۔ اور قرآنی حکم کے تحت ان کی مذمت ہونی چاہیے۔(5:32) ''جو کوئی کسی انسان کو قتل کرتا ہے، انسانی قتل کی سزا کے علاوہ یا کسی زمینی فساد کے تحت، اس کی مثال یوں ہوگی جیسے اس نے پوری انسانیت کا قتل کیا ہے۔'' اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ القرضاوی اور اس کے معاونین فلسطین اور اسرائیل کے حوالے سے امریکی پالیسی کے سخت خلاف تھے، تاہم القرضاوی نے اپنی رائے کا اظہار کرنا بہت ضروری سمجھا اور کہا کہ11 ستمبر کے حملوں سے شرعی مثالوں کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔

القاعدہ یا ورلڈ اسلامک فرنٹ کی سرگرمیوں اور حماس، اسلامک جہاد اور دیگر فلسطینی تنظیموں کی معاونت سے ہونے والی سرگرمیوں میں صحیح فرق کیا ہے۔ جواب اگرچہ مکمل واضح نہیں تاہم درج ذیل باتوں کو ممکنہ وضاحت سمجھ کر غور کریں:

1۔ فیصلہ، قریبی دشمن اور دور کے دشمن سے لڑائی کے درمیان فرق سے اخذ ہوتا ہے۔

2۔ جب ایک دفعہ کوئی اس تصور کو قبول کر لیتا ہے کہ اسرائیل میں رہنے والے مرد اور عورتیں اور ایک خاص عمر کے افراد کو اسرائیلی فوج کو مدد دینے والے سمجھنا چاہیے اور انہیں لڑا کا جنگ جو سمجھے

تو پھر اسرائیل میں موجود اہداف اور ورلڈ ٹریڈ سینٹر میں موجود اہداف کے درمیان فرق کرنا ممکن ہے۔ اس کے حوالے سے نظریہ یہ ہوگا کہ اسرائیلی قوتیں لازمی طور پر واضح اور موجود ایسا خطرہ ہیں کہ نیویارک یا واشنگٹن ڈی سی ویسا خطرہ ہرگز نہیں ہیں۔ ایک لمحے کے لیے انہی خطوط پر سوچنا جاری رکھیں تو یہ بات بہت دلچسپ ہے۔ جہاں تک میں جانتا ہوں کہ القرضاوی، شیخ الازہر اور دیگر نے کبھی، سعودی عرب میں موجود امریکی بیرکوں پر بمباری یا یمن کے ساحلوں پر امریکی فوجی دستوں پر حملے کی مذمت نہیں کی۔(2) کے حوالے سے اہم نکتہ یہ ہے کہ ورلڈ ٹریڈ سینٹر کے لوگ کسی قسم کی فوجی خدمات کے اہل نہیں، جس طرح اسرائیلی مرد وخواتین ہیں۔ اور یوں وہاں حملے کرنے والوں کی نیت کی بات کرنا ممکن نہیں رہتا۔ ان اصطلاحوں میں جن سے ملٹری اہداف اولین اور عام شہری اہداف دوسری ترجیح ہوتے ہیں، کسی بھی مسئلے پر اس وضاحت کو اس نکتے سے جوڑنا چاہیے کہ القرضاوی اور دیگر لوگ فلسطین کے مسئلے کو خاص سمجھتے ہیں۔ یہاں وہ انصاف نہیں دیکھنا چاہتے جسے بہت کم واضح مسئلوں نے آلودہ کر دیا ہے۔

''دی ڈیکلریشن'' میں ہمارے پاس واضح فیصلہ ہے کہ امریکیوں (اور ان کے اتحادیوں) پر شہری اور فوجی اہداف میں امتیاز کرتے ہوئے نہ صرف حملوں کی اجازت ہے بلکہ یہ فرض ہے۔ 11 ستمبر سے پہلے اسامہ بن لادن نے کئی انٹرویوز میں تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ دو باتوں کی وجہ سے بلا امتیاز مختلف حربے استعمال کرنے کی نہ صرف معافی ہے بلکہ یہ جائز ہیں: جمہوری ریاست میں شہریوں کی شرکت کا جرم، اور باہم عمل ورد عمل کا قانون۔ پہلی بات کے حوالے سے نکتہ خاص یہ ہے کہ جمہوریت شہریوں کو حکومتی پالیسیوں کے مقابلے میں اظہار رائے کی آزادی دیتی ہے اور ووٹ کا حق دیتی ہے کہ بدمعاشوں کو نکال باہر پھینکیں۔ اور دوسری بات کے حوالے سے یہی کچھ ہے کہ یہ ایک بہت سادہ حقیقت ہے کہ تم تمہیں وہی کچھ ملتا ہے جو تم دیتے ہو۔ یہاں وہ فطرت کے ایک قانون سے متاثر ہے۔ اس کے نزدیک یہ قانون مرکز ثقل کی طرح ہے۔ کوئی اس پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے اور حتیٰ کہ ایک لمحے کے لیے ایسا کرتا محسوس ہوتا ہے لیکن یہ قوتوں کی اسمات کا اظہار بن جاتا ہے۔ یہ قوتیں آخر میں کٹھور اور سخت جاں ثابت ہوتی ہیں۔ تاہم یہ بات واضح ہے کہ اسامہ بن لادن کی مرکز ثقل کے قانون سے یہ مطلب ہے کہ وہ ایک اخلاقی اپیل کا وظیفہ انجام دے۔ مسلمان جنگجو عام امریکی شہریوں کو قتل کرنے کا اسی طرح جواز رکھتے ہیں جس طرح امریکی

قوتیں عام مسلمان شہریوں کو قتل کرتی ہیں۔ اسامہ بن لادن کے لیے اس بات کی کوئی اہمیت نہیں کہ مؤخر الذکر حادثاتی یا واقعاتی طور پر قتل کر دیئے جاتے ہیں۔ یا ان کی اموات تفریق یا عدم تفریق کے محض جنگی تصورات کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہیں۔ الحواجی اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ماضی میں خاص طور پر سوویت یونین کے افغانستان پر حملوں کے دوران۔ لیکن اب سعودی عرب کے لوگوں کو بن لادن سے تین شکایات ہیں:

1۔ بن لادن مولویوں اور خلاف شرع حکمرانی کرنے والے حکمرانوں پر الزام لگاتے ہیں جبکہ ان کے پاس اس بات کا کوئی ثبوت نہیں۔

2۔ بن لادن مسلم ممالک کو جہادی حملوں کا اکھاڑہ بنا رہا ہے۔

3۔ وہ خود اور اس کے ساتھی معصوم لوگوں کو ہدف بناتے ہیں۔ اور یہاں معصوم لوگوں سے میری مراد پوری روئے زمین کے، ہر مذہب، رنگ، نسل اور ہر خطے کے لوگ ہیں۔

پہلی بات کے حوالے سے حلواحیٔ اور اس کے ساتھی بن لادن کے فیصلے سے اختلاف کرتے ہیں کہ سعودی افسر شاہی کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ تبدیلی کے امکان کی توسیع چاہتے ہیں۔ دوسرے نکتے کے حوالے سے یہ کہنا ہے کہ ان حکمرانوں کا سروکار اتنا ہے کہ القاعدہ کے اقدامات مسلم طبقے کو تقسیم کر دیں گے۔ تیسرا نکتہ ہم سب کے لیے سب سے زیادہ دلچسپی کا باعث ہے۔ الحواحیٔ کا بیان کسی کو ہدف بنانے کے حوالے سے شرعی رجحانات کا بہت واضح اعلان ہے۔ گویا بن لادن اور اس کے ساتھی واضح طور پر پُر وقار جنگ کے تصور کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے سعودی لوگوں اور دیگر مسلمانوں میں ان کی حمایت کم ہو رہی ہے۔ میرا خیال ہے اگر کوئی شخص یہ سمجھ لے تو غلط نہ ہوگا کہ الحواحیٔ اور اس کے ساتھی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ بن لادن اور اس کے ساتھیوں کی حمایت کم ہونی چاہیے۔ یہاں مرکز ثقل کے قانون کی جس طرح تفسیر ہے وہ بدلے کے قانون جیسی ہے جو مسلمان جنگجوؤں کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ معصوم اور بے گناہ مسلمانوں کا بدلہ لیں۔

ہم پہلے سے یہ مشاہدہ کر چکے ہیں کہ شیخ الاظہر اور یوسف القرضاوی جیسی شخصیات نے بن لادن کے استدلال کے استناد کو متنازعہ کر دیا۔ اس کی تنقید اس فیصلے کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ

''دی ڈیکلریشن'' باعزت جنگ کے تصورات کے بارے میں کمزور رائے رکھتی ہے۔ کچھ دیگر علماء، جن میں کچھ ایسے بھی ہیں جو بن لادن سے ہمدردی رکھتے ہیں، مگر وہ بھی اس رائے میں شامل ہیں۔ جولائی 2002 میں الجزیرہ نیٹ ورک براڈ کاسٹ نے غیر مقلد علماء، شیخ محسن الحلو احیٔ، سفر الحوالی، محمد الحاصف کا لائیو انٹرویو آن ائیر کیا۔ ان میں سے کوئی بھی امریکی حمایت میں نہیں تھا اور نہ کوئی امریکہ کی افغانستان میں کوششوں کا حامی تھا۔ انٹرویو کا آغاز امریکہ اور دہشت گردی کی جنگ پر تبصروں کے ساتھ ہوتا ہے۔ گفتگو کا رخ جب بن لادن کی طرف ہوتا ہے تو تینوں اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ بن لادن کی سعودی لوگوں میں مقبولیت قائم ہو چکی ہے۔ اور یہ جاری ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس نے خود کو اسلامی نمونوں کے لیے وقف کر رکھا ہے۔ ان کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ بن لادن کا کردار ایسا ہے جس کی مزاحمت کرنا لوگ مشکل سمجھتے ہیں۔ الحلو احیٔ کہتا ہے:

بن لادن ایک معزز آدمی سمجھا جاتا ہے، ایسا آدمی جو دنیاوی لذتوں سے کنارہ کش ہے۔ وہ ایک بہادر آدمی ہے، ایسا آدمی جو اپنے اصولوں پر ایمان رکھتا ہے اور ان کے لیے قربانیاں دیتا ہے...... سعودی لوگ اس کی جس بات کو بہت اچھا سمجھتے ہیں وہ اس کا زہد ہے۔ جب کوئی سعودی بن لادن کا تقابل امیر والدین کے کسی بچے سے کرتا ہے تو وہ دیکھتا ہے کہ بن لادن نے ہوٹلوں کی پُرتعیش زندگی کہیں پیچھے چھوڑ دی اور جہادی مورچہ سنبھال لیا۔ جبکہ دیگر بچے دنیا اور اس دنیا کے محلوں کا آپس میں مقابلہ کرتے ہیں۔ دی الجزیرہ کا اس انٹرویو کا تحریری متن القاعدہ کے ترجمان سلیمان ابوغیاث کے مضمون کی روشنی میں پڑھنا چاہیے، جو انٹرویو ایک ماہ پہلے جون 2002 میں شائع ہوا تھا۔ اس مضمون میں فیصلے کی حمایت میں بن لادن کے اعلان کردہ تقابل کے اصول کو بہت دہرایا تھا۔ کہ

> جو لوگ ورلڈ ٹریڈ سنٹر اور پینٹاگون میں مارے گئے، عراق میں مارے جانے والے لوگوں کی تعداد سے زیادہ نہیں۔ اور یہ تعداد فلسطین، صومالیہ، سوڈان، بوسنیا، کشمیر، چیچنیا اور افغانستان میں مارے جانے والے لوگوں کے برابر بھی نہیں...... ہم ان کی برابری نہیں کر سکے۔ 4 ملین امریکی قتل کرنا ہمارا حق ہے۔ ان میں 2 ملین بچے بھی شامل ہیں۔ اور اس تعداد سے

کئی گنا زیادہ جلاوطن کرنا اور کئی زخمی اور کئی معذور کرنا بھی ہمارا حق
ہے۔مزید برآں کیمیائی اور حیاتیاتی ہتھیاروں سے جنگ کرنا بھی ہمارا
فرض ہے تاکہ ان پر بھی مہلک بیماریاں مسلط ہوں، جس طرح انہوں نے
مسلمانوں پر مہلک بیماریاں مسلط کی ہیں۔

تینوں سعودی علما مقابلتاً یہ بحث کرتے نظر آتے ہیں کہ مسلح لڑائی کے دوران بھی احترام و عزت کے رویوں کا اطلاق ہوتا ہے۔اگرچہ یہ علما امریکہ پر تنقید کرتے ہوئے اتنے جارح ہیں، جس طرح ابوغیاث اور اسامہ بن لادن ہیں، تاہم ان کا کہنا ہے کہ شریعت کا تقاضا ہے کہ جنگ کا انعقاد رسول اکرمؐ کی ہدایت کے مطابق ہو: کسی کے اعضا نہ کاٹے جائیں، اور نہ تمہیں بچوں، عورتوں اور ضعیفوں کو قتل کرنا چاہیے۔

ستمبر کے اواخر اور اکتوبر 2002 کی ابتدا میں برطانیہ میں رہنے والے ایک جانے پہچانے مسلم مزاحمتی رہنما نے ایک کتابچہ شائع کیا۔اس کی بنیاد اس سوال پر تھی:

کیا مسلح مزاحمت، اسلامی حکومت کے قیام کا جائز ذریعہ رکھتی ہے۔''

جس دھڑے سے مصنف شیخ العمر بکری محمد کا تعلق ہے، وہ دھڑا مسلم مزاحمتی تحاریک کی حمایت کے لیے بہت مشہور ہے۔خاص طور پر چیچنیا میں اس نے بہت مدد کی۔اس کتاب میں بیان کیے گئے کئی نظریات پر اختلاف ہے۔7 جولائی 2005 کو لندن میں ہونے والے بم دھماکوں کے حوالے سے شیخ عمر کے بیانات برطانوی حکومت کو جھنجھوڑنے کے لیے کافی تھے کہ حکومت برطانیہ اسے ملک سے رخصت کردے۔شیخ کا یہ بیان بھی بن لادن اور ڈکلریشن کے دوسرے مصنفین کی طرح تھا کہ مسلمان پوری دنیا میں حملے کی زد میں ہیں۔

اس کتاب میں شیخ محمد کی دلچسپی یہ ہے کہ شریعت مسلح جدوجہد کے حوالے سے کیا کہتی ہے۔ وہ بہت جانے پہچانے طریقے سے کام کرتا ہے۔تحریری نظیروں سے بحث کرتا ہے۔پہلی بات یہ کہ پُرانصاف سیاسی ضابطے کا قیام مسلمانوں کی ضرورت ہے اور حقیقت میں سب کی ضرورت ہے۔ دوسرا وہ یہ کہتا ہے کہ اس مقصد کو یقینی طور پر پورا کرنے کے لیے ایسی ریاست قائم کرنا ہے جس میں اسلامی اقدار کی حکمرانی ہو۔وہ اس بات پر یقین نہیں رکھتا کہ شریعت ایسی ریاست پر پابندی نہیں لگاتی جس میں ایک طرح کی انتظامیہ ہو۔متحدہ خلافت یا واحد حکمران والی ریاست بھی قابل قبول

ہے۔ جس میں علما سے مشورہ ہوتا رہے۔ ایسی ہی پارلیمانی ریاست ہو جو شریعت کو اپنی سرزمین کا قانون بنائے۔ تیسرا وہ یہ کہتا ہے کہ جب ایک دفعہ ایسی ریاست بن جائے تو پھر اس ریاست پر فرض ہے کہ وہ اپنے اثرات کو مزید پھیلائے (گویا شریعت کے اثرات کو پھیلائے)۔ اور یوں پوری دنیا میں عدل کے ثمرات پھیلا دے۔ یا کم از کم جتنا ممکن ہو اس کی قدر کرے۔ شرعی مثالوں کے مطابق اس مقصد کی تکمیل پہلے تبلیغ کے ذریعے، پھر سفارت کاری سے اور تیسرا جنگ کے ذریعے ہونی چاہیے، اگر جنگ کرنا ضروری ہو۔ اس قسم کی جنگ اصل میں جہاد کہلانے کا حق رکھتی ہے۔ یہ انسانی خوشی کو محفوظ کرنے کا خدائی ذریعہ ہے۔ ایسی جنگ شرعی رجحانات کے مطابق ہونا ہوتی ہے۔ یہ رجحانات باعزت جنگ کے تصورات ہیں۔

ایسی کسی ریاست کا وجود نہیں۔ یہ شیخ محمد کا چوتھا نکتہ ہے۔ عثمانی خلافت کے زوال کے بعد کوئی دھڑا نہیں اٹھا جو شرعی احکامات کے مطابق ایسی سیاسی ریاست قائم کرتا۔ نتیجتاً ایسی کوئی بااختیار شخصیت نہیں جو اس قسم کی جنگ میں حصہ لے، جو جہاد کہلانے کی حق دار ہو۔ ایسی ریاست کا قیام مسلمانوں کی فلاح کے لیے اور خاص طور پر پوری دنیا کے لیے ضروری ہے۔ اور مسلمانوں کو اس کی تمنا ہونی چاہیے۔ لیکن...... یہ پانچواں نکتہ ہے۔ ایسی ریاست جہاد سے قائم نہیں ہو سکتی۔ چونکہ یہ نام (جہاد) اس جنگ کے لیے مخصوص ہے جو اسلامی ریاست کے زیر اثر ہو۔

چھٹا نکتہ یہ ہے کہ ایسی ریاست کسی بھی طرح جنگ سے قائم نہیں ہو سکتی۔ ایسی ریاست کی بنیاد مسلمانوں کے درمیان معاہدے اور رضامندی سے رکھنی چاہیے، کیونکہ انہیں ایک دوسرے کے حوالے سے جبر و تشدد کی اجازت نہیں۔ اجماع لازمی طور پر بادلیل اظہار کا معاملہ ہونا چاہیے۔ اور یہ اجماع شرعی جانچ پڑتال کے ضابطوں کے مطابق ہو۔

یہ بات اسامہ بن لادن کے اس خط میں موجود بیانات کی براہ راست تردید ہے، جس میں اس نے کہا تھا کہ امریکہ اور اس کے اتحادیوں کو بشمول اسرائیل کے، خطے سے باہر دھکیل دینا چاہیے۔ اور اس کے ساتھ جزیرہ نمائے عرب سے دمشق تک پھیلی ہوئی خلافت کا مقصد بھی ہونا چاہیے۔ اس حوالے سے کوئی بھی شخص شیخ محمد کی تنقید کو آسانی سے سمجھ سکتا ہے، جو وہ براہ راست اسامہ بن لادن کے طریقے پر کرتا ہے۔ اور اسامہ بن لادن زبان کے ذریعے جس طرح گمراہ کن صورت حال کی طرف لے جاتا ہے، اور مزاحمت کاروں کے فطری طور پر جائز جنگ کے لیے اٹھ

کھڑے ہونے کو تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔

شیخ عمر اپنی بحث جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ ایک خاص قسم کی جنگ میں مزاحمت کاروں کو شامل ہونا چاہیے۔ اور یہ جنگ (اس کا ساتواں نکتہ ہے)۔ وہ قتال (قتل و غارت) جو مسلمانوں کی زندگیوں، آزادی اور مال و منال کے دفاع کے لیے ہے۔ شرعی مثالیں، ذاتی دفاع کے حق سے بہت ملتی جلتی ہیں۔ اور یہ حق کسی اپنی زندگی، آزادی اور جائیداد کا معاملہ ہے۔ اور اس کا سلسلہ دوسروں کے تحفظ تک پھیلا ہوا ہے۔ ایسی جنگ انفرادی فرض ہے۔ اس حوالے سے کہ جو مسلمان اس قابل ہو کہ وہ اپنے ہم مذہبوں کی مدد کے لیے آئے، جن پر کفار نے حملہ کیا ہو۔ پس چیچنیا میں سعودی لوگوں اور دیگر کو مدد کے لیے آنا چاہیے۔ اگر سعودی حکومت ان کی مدد کرے گی تو بہت اچھا ہے۔ اگر ایسا نہیں کرتی تو انفرادی طور پر لوگوں کو مدد کے لیے آنا چاہیے۔ ڈکلریشن سے ایک مختلف زاویہ نظر ہے، وہ یہ ہے کہ جنگ کو مقصد کے تحت محدود ہونا چاہیے۔ مزید شیخ محمد احتشام یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ بات بہت واضح ہے کہ باعزت جنگ کے رجحانات کی جنگجوؤں پر حکمرانی ہو، چاہے وہ ایمرجنسی حالات کیوں نہ ہوں، جن میں ذاتی دفاع کی مشابہت بھی قائم ہو۔

پیغمبر خدا محمدؐ کے فرامین اور اعمال سے یہ بات واضح ہے کہ غیر مسلموں کی زندگی کی اس وقت تک حفاظت کی جاتی ہے جب تک وہ مسلمانوں کے خلاف جنگ نہیں کرتے۔ جیسا کہ قائم مسلم ریاست کی غیر ملکی پالیسی میں اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ یا وہ مسلمانوں کی سرزمین میں عزت یا زندگی کی تقدیس کی خلاف ورزی کر رہے ہوں۔ تب ان کے خلاف جنگ ہو سکتی ہے۔ پیغمبر محمدؐ نے مسلح جدوجہد کے حوالے سے کافی کچھ فرمایا، جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ فرض زندگی کے حق میں اور زندگی مخالف رویے کے خلاف ہے۔ عورتوں، بچوں، بزرگوں اور راہبوں کو قتل کرنے یا درختوں کو نشانہ نہ بنانے یا جانوروں کو مارنے کے خلاف قوانین ہیں۔ تاہم بیرونی قوتیں جو مسلم سرزمین پر قابض ہین، وہ جائز ہدف ہیں۔

مسلم سرزمین کو ان قوتوں سے آزاد کرانا اور اس عمل میں ایک دوسرے کا ہاتھ بٹانا فرض ہو جاتا ہے۔ اور ہم اس حوالے سے ان کے سفارت خانے اور فوجی مراکز کو نشانہ بنا سکتے ہیں۔ ہمارے پاس کوئی الٰہیاتی شہادت نہیں کہ ہم مسلمانوں کے خلاف جنگ کریں جو مسلمان ملکوں میں حکومت کا حصہ ہیں۔ اور اسلامی ریاست قائم کرنے کے لیے ان کو قتل کرنا، ایک طریقہ بنالیں۔ اس کے بجائے ہمیں اسلامی تحاریک میں موجود مسلمان بھائیوں کو اکسانا چاہیے، جو شریعت کی خلاف

ورزی کرتے ہیں۔ اور انہیں ثبوت وشہادت دکھانی چاہیے اور اس کی پیروی پر اکسانا چاہیے، جو یقین کی بنیاد پر قائم ہے۔ خدا ہمیں بھلائی کے رستے پر ڈالے۔

مسلح مزاحمت کی غیر یقینیت

نومبر 2002 میں بن لادن یا کسی اور نے اپنا نام بن لادن لکھتے ہوئے مسلم اور غیر مسلم ناقدین کو لیٹر ٹو امریکہ (Letter to America) کے نام سے جواب دیا۔ اس دستاویز میں پہلے سے بیان کی گئی وجوہ کو دہرایا گیا کہ اسامہ بن لادن شہریوں اور فوجی اہداف پر حملوں کو شرعی اصطلاحات میں جائز اور صحیح کیوں سمجھتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ جمہوری ریاست میں تمام شہری اپنی حکومت کی پالیسیوں کی ذمہ داری میں شریک ہوتے ہیں۔ اور مزید خدا ''انتقام لینے کا اختیار اور اجازت بھی دیتا ہے۔'' اگر ہم پر حملہ ہوتا ہے تو ہم جوابی حملے کا حق رکھتے ہیں۔ جس نے بھی ہمارے شہریوں کو قتل کیا، ہم جواب میں ان کے شہریوں کو قتل کرنے کا حق رکھتے ہیں۔

شرعی استدلال کے عمل کی اصطلاحات میں کس نے بہتر بحث کی ہے، اس سوال کا جواب دینے کے لیے ضروری ہے کہ کسی مثال کا جائزہ لیں۔ باعزت جنگ کے تصورات کے حوالے سے قائم نظیریں اور مثالیں متواتر اور مسلسل ہیں۔ جو ہدف بنانے کے حوالے سے پابندیاں لگاتی ہیں۔ ڈکلریشن اور بن لادن کے خط میں دیئے جانے والے فیصلے سے ان مثالوں کے سادے معنی ظاہر ہوتے ہیں۔ جس طرح فلسطینی جدوجہد میں خودکش حملے کرنے کے حوالے سے دوسرے پریشان ہوتے ہیں۔ بے شک کوئی بھی شخص بحث کر سکتا ہے کہ معاصر مزاحمت واضح طور پر اس مزاحمت سے مختلف ہے جس میں یہ مثالیں قائم کی گئی تھیں۔ اس حوالے سے القرضاوی جیسے لوگوں کی بحث بھی پڑھی جا سکتی ہے، جس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ فلسطینی مسئلہ کوئی خاص قسم کی صورت حال رکھتا ہے (جیسے اسرائیلی معاشرہ اپنی فطرت میں فوجی قوت اور فلسطین پر مسلط کردہ ایمرجنسی ہنگامی حالت)۔ یوں جو لوگ مزاحمت میں مصروف ہیں انہیں اس سے زیادہ رعایت دینا چاہیے جو اہداف کے بارے میں تاریخی فیصلے اور آراء دیتے ہیں۔

اس معاملے میں ڈکلریشن کے فیصلے غیر شفاف ہیں۔ اس کتاب کو خالصتاً ہنگامی حالت قسم کی صورت حال کے تناظر میں پڑھنا چاہیے۔ اور مائیکل ولزر (Michael Walze) کی مہا ہنگامی

حالتوں کی بحث، جو محض پُر انصاف جنگ کی روایات کے سیاق و سباق میں کی ہے۔ ڈکلریشن پڑھتے ہوئے ولزر کی آراء کو بھی سامنے رکھنا چاہیے۔ ولزر یہ خیال کرتا ہے کہ کسی احمق دشمن سے فوری شکست کی ملنے والی دھمکی عام جنگی صورت کے قواعد کو معطل کر دیتی ہے۔ ڈکلریشن کے حوالے سے ایسی تشریح مسلط کردہ لگتی ہے۔ اور بن لادن کا خط، کسی ہنگامی حالت کے لیے کوئی کشش نہیں رکھتا۔ بلکہ اس کے بجائے اس کا تمام زور جمہوری ریاستوں کے شہریوں کے مشترکہ جرم اور بدلے (انتقام) کے اسلامی قانون پر رہتا ہے۔ اور ڈکلریشن میں بے امتیاز جنگ کی پکار، مشکوک نظر آتی ہے، کیونکہ اس کے مصنفین کسی بھی مثال (نظیر) سے صرف نظر کر کے گزرتے ہیں۔ اسی طرح محمد الفجر کے دعوے، جو اس نے مرتدین کے قتل کرنے کے حوالے سے کیے ہیں، وہ بھی ناکام ہیں۔ جس طرح شیخ الازہر اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ وہ جو فیصلہ کہ جنگجوؤں کو بہت زیادہ قتل و غارت سے گریز کرنا چاہیے، ایک متواتر مثال کے طور پر قائم ہے۔ اور The Neglected Duty میں اسے رد کرنے اور الٹانے کے لیے کوئی خاص وجوہ فراہم نہیں کرتی ہے۔

ہم دوبارہ مسلح مزاحمت کی جائز ہونے کی طرف رُخ کرتے ہیں۔ ڈکلریشن کے مسلمان ناقدین اور دیگر عسکریت پسندوں کی دستاویزات ان مباحث پر توجہ نہیں دیتی ہیں۔ اس کمی کے لیے وضاحت یقینی طور پر معاصر اسلامی اشرافیہ کا اکثر حوالہ بننے والا جائز بحران ہے۔ چونکہ یہاں مسئلہ مسلح مزاحمت کے درست ہونے یا نہ ہونے کے دلائل کا ہے۔ اور یہ دلائل کامیاب ہیں کہ موجودہ سیاق و سباق پر قائم مثالوں کی توسیع یا نفاذ کا ہے۔ عسکریت پسندوں کی تحریروں کے مصنف اکثر دو تاریخی مباحث کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان میں سے ایک تو مرتدین کو سزا دینے کو جائز سمجھنے کا ہے۔ اور دوسرا ان مثالوں سے رجوع کا ہے، جن کا تعلق اسلامی سلطنت پر بیرونی حملے کے مسلط ہونے سے ہے۔ دونوں صورتوں میں مباحث اس تصور پر قائم ہیں کہ مخصوص حالات میں جنگ اجتماعی فرض کے بجائے انفرادی فرض ہو جاتی ہے۔ یہ بہت زیادہ جارحانہ اشارہ دینے کا طریقہ ہے یا وہ فیصلہ ہے کہ جنگ ہنگامی حالت کا جواب ہے۔ تقابل کرنے سے اس تصور کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ہنگامی حالت اس استثنیٰ کو جائز قرار دیتی ہے، جس میں غیر جنگجوؤں کو نشانہ بنانے سے منع کیا گیا ہے اور یہ نظریہ کہ ہنگامی حالت میں بااختیار شخص کے تمام رویے اور خطوط بدل جاتے ہیں، بہت واضح ہے۔ اگر کوئی دشمن مسلمانوں کی زندگی، آزادی اور جائیداد کے لیے خطرہ ہے اور کوئی شخص اس کے دفاع میں مددگار ہو سکتا ہے تو اسے یہ مدد کرنی چاہیے۔

معاصر عسکریت پسندوں کے یہ مباحث دلائل کو ذرا پھیلاتے ہیں۔ فرض کریں تاریخی تمثالیں اصل میں مسلم حکمرانوں سے مدد کی اپیل کرتی ہیں، جن کا فوری حملے کے تحت دائرۂ اثر خطے سے باہر تک ہے۔ اور یہ تمثالیں انفرادی طور پر مسلمانوں سے اپیل نہیں کرتی ہیں۔ اگر یہ حکمران کوئی جواب نہیں دیتے تو کیا ہوتا ہے؟ نظریہ تو یہ ہے کہ مسلمان بھائیوں کو اب ضرورت ہے اور اگر کوئی مضبوط حکمران مدد نہیں کرے گا تو ان کے ساتھ کچھ بھی نہیں کیا جائے گا؟

مسلح مزاحمت کے وکلا واضح طور پر کہہ رہے ہیں کہ ان کے ساتھ کچھ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس نکتے پر شرعی استدلال کی غیر یقینیت اور اشتباہ کا موازنہ کوانٹین سکینر (Quentine Skinner) کی لوتھری ڈائنا مکس (dynamic of Lutheran) کی وضاحت اور کیل ون (Calvin) کے نجی قانون کے مشترکہ فوائد اور مزاحمت کے قانونی نظریات کی گفتگو سے کیا جا سکتا ہے۔ اوّل الذکر میں یہ بات کہی گئی ہے کہ کسی ظالم جابر حکومت میں مسلح دفاع کا حق اصل میں کسی کی زندگی کے دفاع کے حقوق کی توسیع ہے۔ پرائیویٹ شخص کے طور پر ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے۔ مؤخر الذکر میں مسلح مزاحمت کا حق عوامی نمائندہ آفیسرز کو تفویض ہوتا ہے۔ یہ آفیسرز کم درجے کے مجسٹریٹ ہوتے ہیں۔ اور کیل ون انسٹیٹیوٹ IV.XX میں یہی وضاحت کرتا ہے۔ جس طرح سکنر (Skinner) کہتا ہے، لوتھ اور کیل ون کے پیروکار نجی قانون کی بحث میں انارکی سے ڈرتے تھے۔ ان کا جواب اس سوال کے لیے تسلی بخش نہیں تھا۔ ''کون شخص جبر و جور کے زمانے میں لوگوں کا دفاع کرتا ہے، اگر مجسٹریٹ ایسا کرنے میں ناکام ہو جائیں؟'' اس کا جواب، ان مسلمانوں کے مطابق جو مسلح مزاحمت کے جواز میں پیش پیش ہیں، یہ ہے کہ لوگ بذات خود دفاع کریں۔ یا ناکامی کی صورت میں صراطِ مستقیم پر چلنے والے لوگوں کا محافظ دستہ دفاع کرے۔ شرعی نظیر کی اصطلاح میں یہ بحث اختراعی ہے لیکن یہ نامعقول بات نہیں ہے۔ غالباً تنقید کا نہ ہونا، براہ راست معاصر مزاحمت کاروں کے حق کو نشانہ بناتی ہے۔

اس تمام گفتگو میں خیال کا دستیاب پہلو غائب محسوس ہوتا ہے کہ ایسی جنگ کی اپیل ترک کر دینا، جس میں علما کو باغی سمجھا جائے، بہت عجیب بات نظر آتی ہے۔ یہ ان ظاہری طریقوں کا نتیجہ ہے جس میں نظیروں کا مجموعہ براہ راست مزاحمت کاروں کے حکومتی ردعمل کی طرف ہے، بجائے اس کے یہ مزاحمت کا بذات خود جواز ہو۔ اہل تشیع کی کتابوں میں باغیوں سے جنگ کے لیے

قوانین کی افزائش کا بہت دلچسپ راستہ ہے۔ خاص طور پر آیت اللہ خمینی کے اسلامی ریاست پر لیکچرز سے یہ واضح ہوتا ہے۔ جب حکمران کسی غیر متشدد مشہور مزاحمت کو کچلنے کے لیے فوج سے رجوع کرتے ہیں تو حکمران بذات خود باغی ہو جاتے ہیں۔ علما کی جماعت، جو لوگوں کے حقوق کی محافظ سمجھی جاتی ہے، اس وقت باغی حکمران کے خلاف لوگوں کو مسلح کرنے کے لیے پکار کا جائز حق رکھتی ہے۔ اس وقت مزاحمت کے حق پر پابندی ہوتی ہے جب غائب امام کے نائبین یہ اختیار فراہم کرتے ہیں اور اس میں حکومتی عوامل یہ ظاہر کرتے ہیں کہ یہ ہرگز حکومت نہیں ہے۔ اس معاملے میں کسی بھی قیمت پر مذہبی بااختیار لوگوں کے لیے ممکن ہوتا ہے کہ وہ ڈکلریشن اور دیگر عسکری تحریروں میں موجود شر انگیز رجحانات کے خلاف بحث کریں۔

وہ تمام انارکی کے رجحانات مسلسل مسئلے کی کسی علامت کے بغیر ہیں۔ جدید دور میں مزاحمت پر مسلسل ارتکاز اس بات کا اشارہ ہے کہ مسلمان معاشرے اور ان کے ساتھ شرعی استدلال کا عمل بحران کا شکار ہے۔ یہ کہنا کہ ورلڈ اسلامک فرنٹ ڈکلریشن کے وکلا کے فیصلے اسلامی روایت کی بہت اہم نظیروں کی توسیع ہیں یا ان کی خلاف ورزی کرنا بہت آسان کام ہے۔ سب سے بڑا سنجیدہ چیلنج سیاسی حکام کی موجودگی ظاہر کرنا ہے۔ اسامہ بن لادن، ایمن الظواہری اور دیگر عسکریت پسندوں کے نزدیک تو دنیا افراتفری کا شکار ہے، کچھ غلط ہو چکا ہے۔ عالمی نظام پر وہ لوگ قابض ہیں جن کی قواعدی نظر انسان میں خدا کے قائم کردہ معیارات سے کم ہے۔ جو خدا نے تخلیق کے وقت عطا کیے تھے اور ان لوگوں کی فکر طاقتوروں کی حکمرانی سے ہدایت پاتی ہے۔ اس حوالے سے تاریخی مسلم معاشروں کو خود سے رجوع کرنا چاہیے۔ ان کے قوانین خدا پر ایمان کا اقرار کرتے ہیں۔ اور قوانین کا جائز ہونا قانون کی حکمرانی سے وابستگی پر استوار ہے۔ جس کا مطلب وہ معیارات ہیں جو شریعت کے تسلیم شدہ ہیں۔ لیکن ان کی شہادت بہت مخصوص تراشیدہ ہیں۔ عسکریت پسندوں کے خیال میں تاریخی مسلم علاقوں کے حکمران بہت غیر فعال اور بددیانت ہیں۔ ان حکمرانوں میں اور یورپی حکمرانوں میں کوئی فرق نہیں، جن پر وہ اپنی دولت اور حفاظت کا انحصار کرتے ہیں۔

اسلامی معاشروں کا معاملہ اصل میں حلال اور جائز کا مسئلہ ہے۔ اور یہ مسئلہ شرعی استدلال کو متاثر کرتا ہے۔ ابتدائی صدیوں میں تسلیم شدہ علما نے اہل ایمان کے سوالوں کے جواب دیئے تھے۔ قرآن اور پیغمبر ؐ کی سنت کی احادیث، جو ان احادیث کی تشریح میں کارفرما قوانین کے

لیے بہت علمی تھے، ان پر انحصار کیا۔ ان علما نے شریعت کی حکمرانی میں چلنے والے معاشروں کے تناظر میں ہدایت و رہنمائی کی۔ آخری دو صدیوں میں دین دار مسلمانوں کی پڑھی لکھی پیشہ ور جماعت ظاہر ہو چکی ہے۔ اور ان میں سے کچھ لوگ مذہبی اور سیاسی رہنماؤں کے درمیان مشورے کی معاصر شکل وصورت سے ہرگز مطمئن نہیں، کہ سیاسی انصاف کی جانب پیش قدمی کرتی ہوئی چیز قائل کر سکے۔ لازمی طور پر اسامہ بن لادن اور اس کے ساتھ کھڑے ہوئے لوگ اور علما، مسلم تاریخی ریاستوں کی قیادت کی طرح، غیر متعلق لوگ ہیں۔ وہ بال کی کھال اتارنے میں مگن اور ماہر ہیں۔ بری بات یہ ہے کہ وہ امریکہ اور یورپ کی منظور شدہ پالیسیوں اور شرعی استدلال کے ساتھ فتوے دے رہے ہیں۔ دونوں حالتوں میں سیاسی اور مذہبی جماعتیں قیادت فراہم نہیں کر رہی ہیں، جو امت کو اس کے تاریخی مقصد کو پورا کرنے کے قابل کرے۔ یہ وہ بگاڑ ہے جس کی درستی لازمی ہونی چاہیے۔ اور یہ نہ صرف مسلم امت کے لیے بلکہ دنیا کی زندگی کے لیے ضروری ہے۔

مزاحمت سے متعلق مباحث ملٹری آپریشن کرنے کا صرف معاملہ نہیں ہے۔ وہ نہ صرف ایک جائز خود مختار شخصیت کے محل وقوع پر بھی سوالات اٹھاتے ہیں کہ جنگ کا اعلان کرنے کا حق کون رکھتا ہے؟ سیاسی زندگی کو باضابطہ کرنے کے لیے طاقت کے استعمال کا حق کس کو ہے۔ سیاسی اخلاقیات میں کیا صحیح یا کیا غلط ہے، اس کا فیصلہ کرنے کا حق کون رکھتا ہے۔ فتویٰ دینے کا حق کسے ہے، جو تمام اجماعی فیصلوں کا مطالعہ کر کے مسلمانوں اور دیگر ایمان والوں کو مناسب طریقے سے حکم دے سکے؟

باب پنجم

عسکری عمل اور سیاسی مجاز شخصیت

مزاحمت سے متعلق مباحث صرف عسکری ذرائع تک محدود نہیں، ان کا تعلق اس طریقہ کار سے بھی ہے جس میں پُر انصاف رویے کے تصورات، سیاسی زندگی وسیع ایشوز سے جڑی ہوئی جنگ کے ہیں۔ جب ورلڈ اسلامک فرنٹ ڈکلریشن The Neglected Duty یا دی حماس چارٹر، مسلمانوں کو جنگ کے لیے پکارتے ہیں، تو اس پکار کو، ایک اسلامی ریاست کے لیے موزوں سیاسی زندگی کی شکل وصورت کی وجہ سے دبا دیا جاتا ہے۔ لازمی بات ہے کہ مزاحمت کے وکلا خود کو ایک تحریک کا خدائی دستہ سمجھتے ہیں، جو ایسی ریاست کی تشکیل کرے گا۔ جب وہ اسلامی گورننس کی بات کرتے ہیں تو وہ اس تصور پر ایمان لاتے ہیں جو پیغمبر ۱ کی زندگی سے تشکیل پاتا ہے، اور یہ تصور انسانیت کے فطری مذہب کے طور پر اسلام کو پیش کرتا ہے۔ اور ایسی مثالیں قائم کرتا ہے کہ اسلامی تہذیب جن کی پہچان رکھتی ہو۔ مزاحمت کا وکلا مسلمان طبقے میں مجاز حاکم کے بحران کے مسئلے کو حل کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ یعنی اسلامی ریاست قائم کر کے مزاحمتی تحریکیں مسلمانوں کے حقوق کا دفاع اور حفاظت کریں گی۔ اور مسلمان طبقے کو دنیاوی معاملات میں نمایاں مقام پر فائز کریں گی۔ اور تمام انسانیت کو فائدہ دیں گی۔

پُر انصاف جنگ کے مسلم مباحث سے ذہن فوری طور پر سیاسی مجاز حاکم کے بڑے سوال کی طرف جاتا ہے۔ مزاحمتی تحریکیں جن طریقوں سے بذات خود کام کرتی ہیں، ان کا جائزہ عسکری عمل

کے طور پر لینا محض تصویر کا ایک رُخ ہے۔ یہ تحریکیں براہ راست یا بالواسطہ صرف اس وجہ کی اور جائز مجاز حاکم کی بات کرتی ہیں، جس کے سبب عسکریت پسند جنگ کرتے ہیں۔ چونکہ عسکریت پسند اسلامی روایت پیش کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں، تو ہم پوچھ سکتے ہیں کہ ان کی موجودہ حالت کی کوئی چیز متبادل بھی ہے۔

عسکریت پسندوں کے منصوبے

4 اگست 2005 میں القاعدہ کے دوسرے بڑے رہنما ایمن الظواہری نے 7 جولائی کو لندن میں ہونے والے حملوں کی بات کی۔ اس کی تمام گفتگو براہ راست صلیبی اتحاد کے شہریوں سے تھی، جس کی قیادت امریکہ اور برطانیہ کر رہے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا مقصد 7/7 کو بمباری کرنے والے مسلمانوں کی حمایت حاصل کرنا تھا۔ اور دوسروں کو ان کی پیروی کی تحریک دینا تھا۔

''جہاں تک انگریزی قوم کا تعلق ہے، میں اُن سے یہی

> کہتا ہوں کہ بلیئر اُن پر اور لندن کے وسط تک تباہی لایا ہے، خدا نے چاہا تو وہ مزید تباہی لائے گا۔ اے صلیبی اتحاد کے لوگو! ہم نے تمہیں پیش کش کی ہے، ایک موقع دیا ہے کہ مسلمانوں کے خلاف اپنے غضب کو روکو، اسلام کے شیر، جدوجہد کرنے والے شیخ اسامہ بن لادن (خدا اس کی حفاظت کرے) نے جنگ بندی کی پیش کش کی تاکہ تم اسلامی سرزمین چھوڑ دو۔ کیا تمہیں شیخ اسامہ بن لادن نے یہ نہیں بتایا کہ فلسطین میں ہمارے حقیقی طور پر رہنے سے پیش تر اور لادین قوتوں کے محمدؐ کی زمین چھوڑنے سے پہلے وہ اپنی حفاظت و تحفظ کا خواب تک نہیں دیکھ سکتے؟ لیکن تم نے خون کی ندیاں بہا دیں۔ ہم تمہارے ملکوں میں آتش فشانی لاوا بن کر پھوٹ پڑیں گے۔ تمہارے لیے، ہمارا پیغام واضح ہے۔ تم اس وقت تک نہیں بچ سکو گے جب تک تم ہماری زمینوں سے چلے نہیں جاتے، ہمارا تیل، ہمارے دیگر معدنی ذرائع چوری کرنا چھوڑ نہیں دیتے اور جب تک تم مسلمانوں کے راشی حکمرانوں کی حمایت ترک نہیں کر دیتے۔ جہاں تک

امریکیوں کا تعلق ہے، تم نے جو کچھ نیویارک اور واشنگٹن میں دیکھا، تم نے عراق وافغانستان میں جتنے زخموں کا مشاہدہ کیا۔ میڈیا کی تمام تر خاموشی کے باوجود یہ سب کچھ زیادہ نہیں تھا بلکہ ٹکراؤ اور جھگڑے کی ابتدا تھی۔ اگر تم مسلمانوں کے خلاف اسی غیض وغضب کی پالیسی جاری رکھو گے تو خدا نے چاہا تو بہت بھیانک حالات دیکھو گے کہ ویتنام کو بھول جاؤ گے۔ اگر تم عراق سے فوری طور پر بے دخل نہ ہوئے تو پھر باہر نکلنے کا راستہ تک نہیں ملے گا۔ اور اس فیصلے میں جتنی تاخیر ہوگی، تم اتنی لاشیں اور زخمی دیکھو گے۔ اگر تم آج نہیں جاؤ گے تو کل یقینی طور پر تمہیں جانا ہوگا اور اس وقت تک تمہارے ہزروں آدمی مر چکے ہوں گے اور اتنے ہی معذور اور زخمی ہوں گے۔ آج تمہارے رہنما جو کچھ عراق کے بارے میں کہتے ہیں، کل تک یہی جھوٹ وہ ویتنام کے بارے میں بولتے تھے۔ کیا وہ یہ نہیں کہتے تھے کہ ہم ویتنامیوں کو اتنا منظم کریں گے کہ وہ اپنے معاملات خود چلا سکیں۔ اور یہ کہ وہ ویتنام میں آزادی کا دفاع کر رہے ہیں۔''

الظواہری کا تبصرہ یقینی طور پر حالات حاضرہ کے واقعات پر تھا۔ لیکن اس تبصرے میں کئی تاریخی مغالطے بھی ڈالے گئے۔ ان میں سے کچھ اہم اور خاص یہ تھے کہ ''محمد ا کی سرزمین اور ہمارے مسلمانوں کی سرزمین''۔ افغانستان اور عراق کی جنگ میں اور عمومی طور پر امریکہ اور اس کے اتحادیوں کے درمیان جدوجہد کو اسلامی ریاست کے بڑے عنوانات سے جوڑ دیا گیا تھا۔

الظواہری کے تاریخی حوالہ نے القاعدہ کے پروگرام اور شرعی استدلال کے وظیفے میں بہت اہم نظیر کے تصور کے درمیان بھی ایک رشتہ قائم کر دیا۔ 4 اگست کے بیانات کو القاعدہ قیادت کی یاددہانی کے طور پر نشان زد کیا جا سکتا ہے، جس سے وہ اپنی جدوجہد کو حکمیہ متون سے جائز سمجھتے ہیں۔ محمد ا کی اور آپ کے ساتھیوں کی کہانی میں اسلام کا تصور، انسانیت کے فطری مذہب کا ہے اور اسلام کی افزائش بطور تہذیب جنگجوؤں کو پس منظر فراہم کرتا ہے۔ الظواہری کے کلمات اس بات کا واضح اشارہ ہیں کہ یہ پروگرام محض ریاست پر قبضے کا معاملہ نہیں۔ چونکہ محمد ا کی سرزمین مسلمانوں کی پراپرٹی ہے۔ الظواہری کے نزدیک یہ امن، اعتماد اور بھروسہ کی ہے اور اچھا منتظم اسلامی ریاست

کی دیکھ بھال اور اسے قائم کرنے میں مشغول رہتا ہے، جو خدا کی مرضی کے مطابق عمل کرتا ہے۔ خدا، جو اس سرزمین کا مالک ہے۔

اس طرح وہ حاکم مسلمانوں کے اس طریقے کی بات کرتا ہے جن سے اسلام دنیا کی طاقت بنا۔ یورپی اور شمالی امریکی اسلامی فتح کی بات کرتے ہیں۔ مسلمان ایسی ریاست کے در کھلنے کی بات کرتے ہیں جس سے لوگوں کو ظلم وستم سے نجات ملی۔ خدا کی راہ میں جدوجہد کرنے والے مجاہدین نے قرآن میں بیان کیے گئے پسے ہوئے لوگوں کے بارے میں دیئے احکامات کے جواب میں جو کچھ کیا۔

> ''تمہیں خدا کے مقصد کی خاطر کیوں نہیں لڑنا چاہیے اور کچلے ہوئے لوگوں کی خاطر۔ مرد، عورتیں اور بچے جب چیخ کر کہتے ہیں اے خدا ہمیں اس شہر سے نجات دے جس کے لوگ ظالم ہیں اور اپنے فضل سے ہمیں محافظ اور مددگار عطا فرما۔''

(قرآن 4:75)

مسلمانوں کی جنگ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وسطی ایشیا، شمالی افریقہ، وسطی اور جنوبی ایشیا میں سلطنت کی فتح اصل میں وسیع ترین اور عمدہ ترین وجوہات سے ممکن ہوئی۔ مظلوموں کی پکار گویا خدا کی پکار تھی اور ظلم وستم کا خاتمہ تھا۔ اسلامی فتح نے اصل میں ظلم کو مٹایا اور اس کی جگہ بہتر چیز فراہم کی۔ آزادی کے مجاہدین نے انتظام و انصرام کے نئے نمونے قائم کیے۔ انہوں نے محصولات جمع کیے، زمین تقسیم کی اور حکومت سے متعلق دیگر وظائف بھی سرانجام دیئے۔ نئی حکومت اپنی خوبی کے سبب پرانی سے بہتر تھی، کیونکہ اس میں اسلام کی شمولیت گویا شریعت کی حکمرانی تھی۔ نئی حکومت نے الٰہیاتی رہنمائی کے ساتھ سیاسی نظام کی ترقی پر توجہ دی (چونکہ اسلام فطری مذہب ہے) اس کے ساتھ انسانوں کی سچی فطرت کو بھی ترقی دی۔

سب کچھ پہلے کہا جا چکا ہے۔ یہاں کچھ یاددہانی مناسب لگتی ہے۔ الظواہری، اسامہ بن لادن The Neglected Duty کے مصنفین اور چارٹر آف حماس کے مصنفین، جنہوں نے 11 ستمبر 2001، 11 مارچ 2004 اور 7 جولائی 2005 کے حملے کیے، ان سب نے اسلام کا لبادہ اوڑھا ہوا تھا۔ انہوں نے اپنے آپ کو خدائی دستہ تصور کر لیا اور اپنے زمانے کے بتوں کے خلاف جدوجہد

شروع کر دی۔ ان پر خدا کا فضل تھا، ان لوگوں کے نزدیک محمد ا کی کہانی محض ایک سادہ تاریخی ریکارڈ کا مسئلہ نہیں ہے، یہ ایک زندہ بیانیہ ہے جس کی مدد سے لوگوں کو حالات حاضرہ کے واقعات کی تشریح کرنی چاہیے۔ تخلیق کے وقت خدا نے اپنی حاکمیت کی گواہی کے لیے انسانوں سے کہا اور سیدھے راستے پر چلنے کو کہا۔ کئی دیگر پیغمبروں کے وسیلے سے خدا نے بعد میں آنے والی نسلوں کو للکارا اور انہیں اطاعت کا تحفہ دیا۔ آخر میں سب سے بڑے امام الانبیا محمدؐ نے فرماں برداری کے لیے لوگوں کو پکارا۔ آپؐ کے پیغام کی گونج صدیوں میں سفر کرتی ہوئی ہم تک بھی پہنچ گئی۔ پہلے کی طرح، ہمارے زمانے میں بھی خدا للکارتا ہے اور بنی نوع انسان کو تحفہ دیتا ہے۔ یہ للکار تمام بنی نوع انسان کے لیے نہ صرف اجتماعی بلکہ انفرادی بھی ہے کہ وہ خدا کی اطاعت کریں۔ یہ تحفہ زندگی، امید، آزادی اور امن ہے۔ سیاسی اصطلاحوں میں یہ تحفہ اسلامی حکومت کی شکل اختیار کرتا ہے جس میں ریاست کا مقصد شریعت کی حکمرانی کو قائم رکھنا ہے تا کہ مسلم اور غیر مسلم ایک طرح سے خدا کی نعمتوں کو جان سکیں۔ سیاسی اور مذہبی رہنماؤں کے درمیان باہمی مشاورت کے عمل کی مثالیں دیگر شریعت کی حکمرانی اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ لوگ ایک دوسرے سے مناسب طریقے سے جڑے ہوئے ہیں۔ مرد، عورتوں کی نگرانی کرتے ہیں، والدین بچوں کی دیکھ بھال کرتے ہیں اور مسلم طبقے کے افراد یہودیوں، عیسائیوں اور دیگر اقلیتوں کو تحفظ دیتے ہیں، جو ان کے زیر سایہ رہتے ہیں۔

عسکریت پسندوں کی جدوجہد تمام انسانیت کو اسلامی حکومت کا تحفہ دینے کی نیت رکھتی ہے۔ یہ بغیر مقصد کے تباہی کا معاملہ نہیں، جیسا کچھ تجزیوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ جون 2005 میں الظواہری کا دیا ہوا بیان اس نکتے کی وضاحت کرتا ہے۔

اصلاح تین اصولوں پر مبنی ہے۔ پہلا اصول شریعت کی حکمرانی ہے کیونکہ شریعت جو خدا کی عطا کردہ ہے، ایمان والوں کے فوائد، آزادی، عزت اور انا کی حفاظت کرتی ہے اور اسے ہر خوف سے محفوظ رکھتی ہے۔ اسلامی قوم کوئی دوسرا قانون قبول نہیں کرے گی، اگر ان پر طاقت کے زور پر اسلام مخالف نظریات مسلط کیے گئے۔

اصلاح کا دوسرا اصول اسلامی علاقوں کی آزادی ہے۔ ایسی کوئی اصلاح قابل قبول نہیں جب تک ہمارے ملک پر صلیبی طاقتوں کا قبضہ ہے۔

تیسرا اصولِ اصلاح، اپنے معاملات چلانے کے لیے مسلم قوم کی آزادی ہے۔ یہ آزادی دو

طرح سے متصور ہوگی۔ پہلا خود مختار مذہبی عدالتی نظام اس کے قوانین کا نفاذ، اس کی، حاکمیت اور قوت کی ضمانت۔ دوسرا نیکی کی ترویج اور بدی کی روک تھام کے قانون کا نفاذ، جو مسلمان قوم کا حق ہے۔

صحیح اصلاحات اسلامی طبقے کو آزاد کرتی ہیں۔ ایک دفعہ آزادی ملی تو پھر اس ضابطے کی شکل کی گواہی دی جا سکتی ہے، جو تمام انسانیت کے لیے موزوں ہے اور ایمان والے بھی حقیقی ہوں گے۔ انہیں جان لینا چاہیے کہ یہ مقصد ایک دن میں پورا نہیں ہوگا۔ انہیں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ فوجی ایکشن کی ضرورت ہوگی۔ اور ایمان والوں کو اس حقیقت کو پہچان لینا چاہیے کہ انہیں اکسایا جائے گا اور خاص طور پر انہیں جمہوریت کے راگ کی مزاحمت مذہبی اور سیاسی اداروں کے آپریشن کر کے کرنی چاہیے، جس طرح الظواہری اپنی بات جاری رکھتا ہے:

> ''میں اس بات پر زور دینا پسند کروں گا کہ حملہ آور صلیبی مظاہروں اور خراب مغرور کے ساتھ، ایک دن میں اسلامی علاقوں سے دفعان نہیں ہوں گے۔ یہ اصلاح اور حملہ آوروں کی بے دخلی خدا کی راہ میں جنگ کرنے سے ممکن ہوگی۔ میں اپنے بھائیوں کو سلام کرتا ہوں جو اللہ کے شیر ہیں، جو یروشلم کے اردگرد اسلام کی پہلی صف میں ہیں۔ میں خدا کا واسطہ دے کر کہتا ہوں کہ وہ جہاد ترک نہ کریں، اپنے ہتھیار نہ پھینکیں، اپنے آقاؤں کا مشورہ نہ مانیں، تاریخ کے اسباق نہ بھولیں۔ سیکولر لوگوں پر بھروسہ نہ کریں، جنہوں نے فلسطین کو سستے داموں بیچ دیا، اور نہ ہی انتخابات کی کسی ایسی گیم میں حصہ لیں، جو سیکولر قانون کے مطابق ہو۔''

الظواہری سیاسی زندگی کا وہ تصور پیش کرتا ہے جس میں شریعت کی حکمرانی ایک خاص ضابطے سے جانی پہچانی جاتی ہے۔ اس ضابطے میں مسلمانوں کو قیادت کرنا چاہیے۔ وہ پہلے درجے کے شہری ہیں۔ جس کا مطلب ہے کہ پالیسی مرتب کرنے کے لیے وہ قیادت لے سکتے ہیں۔ مزید یہ کہ قیادت کا اصل مقصد ابتدائی طور پر اسلام کے کلاسیکی دور میں قائم ہونے والی نظیروں کے نفاذ کا معاملہ ہے۔

الظواہری کے نزدیک خدائی ہدایت کے قائم عمل کے لیے کوئی جگہ نہیں، نہ اس خاص قسم کی افزائش کے لیے جگہ ہے جو مسلمانوں کو یہ کہنے کی اجازت دے کہ وہ ابتدائی نسلوں کی قائم مثالوں

کی عزت کرتے ہیں۔ بجائے اس کے یہ کہیں کہ انہیں حالات کی وجہ سے نئی چیز کی ضرورت ہے۔

صرف ایک مثال دیکھنا، کیا شرعی استدلال کے ماخذات اس طرح پڑھے جا سکتے ہیں جو مسلمانوں کو جمہوری سیاسی عمل میں حصہ لینے کی اجازت دیں۔ کیا مسلمانوں کے لیے یہ ممکن ہے کہ بہتر شعور کے ساتھ شریعت کی حکمرانی کے ایک ایسے ضابطے کے ساتھ پہچان کریں جس میں یہودی، عیسائی، بدھ اور دوسرے لادین سب مل کر برابری سے حصہ لیں اور پالیسی مرتب کرنے میں سب کی ہاں شامل ہو۔

الظواہری کے نزدیک اس کا جواب نفی میں ہے۔ وہ اسلامی حکومت کے وکیل کے طور پر بات کرتا ہے۔ اس حوالے سے یقینی طور پر عسکریت پسندوں میں بہت فرق ہے جبکہ اُن میں زیادہ تر طریقہ کار کا بہت فرق ہے، خاص طور پر اس قسم کے سوالات میں، ''کیا خودکش حملے جائز ہیں؟'' یا ''امریکہ اور اس کے اتحادیوں کے خلاف جدوجہد میں، کیا عام شہری اور عسکری اہداف میں بامعنی فرق ہے؟'' عسکریت پسندوں کے درمیان بھی بہت اختلاف ہے کہ شریعت کی حکمرانی عام ایمان والوں سے یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ صالح علما کی اطاعت کریں یا غیر مسلموں کی اسلامی حکومت میں شمولیت کے حوالے سے بھی بہت فرق ہے۔ کچھ عسکریت پسند مصنفین اس کی ممکنہ بات کی اجازت دیتے ہیں کہ غیر مسلموں کو حکومت کی ایگزیکٹو برانچ میں عہدہ دینا چاہیے۔ مثال کے طور پر اُن کے کسی فرد کو ٹرانسپورٹیشن کی وزارت یا کوئی دوسری کیبنٹ لیول کی پوسٹ دی جا سکتی ہے۔ وہ مجلس مشاورت میں بھی محدود نمائندگی لے سکتے ہیں، اگرچہ یہ معاملہ بہت حساس ہے۔ محدودیت کی وجہ کیا ہے؟ شریعت کے ذریعے حکمرانی کی پابندی اور اس کے ساتھ وہ انتظامات جو اسلامی طبقے کے انتظامی کردار کو محفوظ رکھتے ہیں، اسے حکومت کے مجلس قانون ساز کی ضرورت ہوتی ہے جو خاص کردار کے لوگوں کے کنٹرول میں ہوتی ہے۔ حکومت خدائی قانون سے چلنی چاہیے، نہ کہ اُن رجحانات کے مجموعے سے چلے جو انسان نے مرتب کیے۔ شریعت کی حکمرانی کے تناظر میں مسلمان قیادت، تمام مسلم عسکریت پسند دھڑوں کے لیے بنیادی چیز ہے۔ اسی طرح جمہوریت کا رد و انکار بھی ضروری ہے، جس میں شہریوں کی برابری کا نظریہ ہے۔ عسکری تصور ایک ہے کہ قبل از جدید نظیروں کی اتنی تشریح نہیں کی گئی کہ ان کا نفاذ ہوتا۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ حکومتی نمونے، جو تاریخ میں موجود ہیں، وہ آج کے جدید انسان کی ضرورت اور فوائد کے لیے موزوں نہیں ہیں۔ عسکریت پسندوں کا جواب ہے کہ ''اِن نظیروں کو نافذ ہونے دو، اگر یہ مناسب نہیں تو پھر عصری انسانیت میں

سمجھ بوجھ کی کمی ہے۔'' اصل کام اس تصور کو نافذ کرنا، حکومت کو صحیح خطوط پر لانا اور دنیا کو خدائی ہدایت سے آشنا کرنا ہے۔

ماقبل جدید نظیر کی دلکشی میں سیاست کا عسکری تصور تاریخی اسلامی روایت سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے۔ یہ اس کا پرکشش حصہ ہے۔ الظواہری اور دیگر عسکریت پسند وسیع معنوں میں بات کرتے ہیں کہ موجودہ سیاسی انتظام غیر تسلی بخش ہے۔ ان کی براہ راست شہادت موجود مسلم ریاستوں کی حکومتوں کی غیر فعالیت اور لوٹ مار ہے۔ دی ورلڈ اسلامک فرنٹ ڈکلریشن آن آرمڈ سٹرگل اگینسٹ جیوز (The World Islamic Front Declaration on Armed Struggle against Jews)، دی چارٹر آف حماس (The Charter of Hamas) اور The Neglected Duty سب کا یہی نقطہ نظر ہے۔ ڈکلریشن، شاہی خاندان کی ناکامی کا ذکر کرتی ہے، جس نے امریکی دستوں کو سعودی سلطنت سے نکالنے کا وعدہ پورا نہیں کیا۔ اور 1990 میں اقوام متحدہ کی جانب سے لگائی جانے والی عراق پر پابندیوں کو ختم کرانے کی مسلم حکومت کی عدم صلاحیت کا ذکر بھی کرتی ہے۔ اور یوں عراق پر مسلط کردہ تکلیفوں میں کمی کرانے میں ناکام ہیں۔ اور آخر میں اسرائیلی قبضے اور فلسطینیوں کی آبادکاریوں کی پالیسیوں کے حوالے سے مسلم حکومتوں کے مؤثر جواب کی کمی کا بھی ذکر ہے۔ یہ سب باتیں موجودہ حکومتوں کی لاتعلقی ظاہر کرتی ہیں۔ کہیں کچھ غلط ضرور ہے۔ ڈکلریشن کا یہی کہنا ہے۔ کوئی شخص ایسا نہیں جو مسلم مفادات کا تحفظ کرے۔ کم یا زیادہ کسی بھی طرح سے اسلامی مقاصد کے حصول کے کوئی بھی قابل نہیں۔

اس سیاسی اور عسکری گواہی کے بعد دوسرے عسکریت پسند بھی عالمی معیشت میں مسلمانوں کی کمزور حالت کا الزام لگاتے ہیں۔ مثال کے طور پر سلیمان ابوغیاث ''In the Shadow of Lances'' میں مابعد سرد جنگ کی ورلڈ بینک کی پالیسیوں اور انٹرنیشنل مانیٹری فنڈ (آئی ایم ایف) کی مخبری کرتا ہے۔ 1990 کے دوران ان اداروں کا یہ اصرار کہ ترقی پذیر ممالک ایسی اصلاحات کریں جس سے بیرونی سرمایہ کاروں کے لیے کشش ہو۔ مثلاً پاکستان چلے آئیں اور جہاں ان کی اپنی ذاتی ریاستی صنعت ہو۔ عوامی استعمال کی چیزیں، جیسے ٹیلی فون یا دیگر ذرائع ابلاغ اپنے دروازے منافع کے لیے غیر ملکیوں کے لیے کھولتے ہیں۔ ابوغیاث بات کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ تبدیلیاں واقعی اقوام متحدہ کا حقیقی کام ہے۔ اور ایسا ذریعہ ہے جس سے مسلمانوں کے خرچے پر

ان کے تسلط کو وسعت ملی۔ مسلمانوں سے ساز باز کر کے معاشی نظام میں جو نئے انتظامات کیے گئے ہیں، درحقیقت وہ سود خوری کا عمل ہے اور اس میں بہت بڑی خرابی ہے۔ مزید یہ کہ جس طرح تبدیلی کا نفاذ کیا گیا ہے، یہ موجودہ مسلم حکومتوں کی عدم فعالیت کی گواہی ہے۔

عسکری نقطہ نظر سے دنیا میں افراتفری اور انتشار ہے۔ ''The Neglected Duty'' اہل ایمان سے کہتی ہے کہ موجودہ سیاق وسباق کا تقابل ابن تیمیہ کے سیاق وسباق سے کرو۔ جس نے منگولوں جیسے مسلم حکمرانوں کے خلاف جدوجہد کے فرض کی بات کی تھی۔ الظواہری کہتا ہے کہ وہ اس کا پیغمبر کے حوالے سے بھی موازنہ کرتے ہیں۔ پیغمبر نے قریش کے خلاف جدوجہد میں اطاعت اور سرکشی میں فرق قائم کر دیا۔ انسانیت کے مسائل کا حل ان تمامی تاریخی معاملات میں شریعت کی حکمرانی میں تھا۔ یہی علاج موجودہ حالت میں بھی ہوسکتا ہے اور اہل ایمان قائل کرنے اور مسلح جدوجہد کے ملاپ سے یہ کام کر سکتے ہیں، جس طرح پچھلی نسلوں نے کیا تھا۔ الظواہری اور ابوغیاث اور دیگر لوگ اسلامی حکومت کے مقصد کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو پیغمبرؐ کے جبّہ کے جانشین اور اس کے وارث کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہ جبّہ شریعت کا ہے، خدا جس کے ذریعے اس دنیا اور آنے والی دنیا میں ہدایت اور خوشی دیتا ہے۔

جنگجوئی کی مسلم قدر و قیمت

ان باتوں کو سامنے رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ الظواہری اور دیگر عسکریت پسندوں نے ایک بہتر اسلامی شعور قائم کیا۔ ان کا پروگرام بالکل واضح ہے اور ان اصطلاحات میں جو اسلامی روایت کی بنیادی چیزیں ہیں۔

کیا وہ حق پر ہیں؟

عسکریت پسندوں کے دعوے، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بہت اختلافی ہیں۔ اُن میں سے کچھ بہت اہم اختلافی نکات، مسلح مزاحمت میں استعمال ہونے والے حربوں کی گفتگو سے واضح ہو چکے ہیں۔ دی ورلڈ اسلامک فرنٹ ڈکلریشن کا امریکہ، اس کے اتحادیوں اور اس کے فوجیوں اور شہریوں سے لڑنے کا دعویٰ، کہ ہر مسلمان اور ہر ایک مسلمان پر فرض ہے، ہر قسم کے لوگوں کی تنقید کا باعث بنتا ہے۔ روایتی مجاز شخصیات جیسے شیخ الازہر، مذہبی شخصیات جیسے یوسف القرضاوی اور ممتاز

عسکریت پسند جیسے محسن الاوحی اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ڈکلریشن کی بحث میں کئی مسائل ہیں۔ وہ شہریوں کو نشانہ بنانے، لڑائی کی تفصیل میں بطور انفرادی فرض اور ملٹری آپریشن کے مناسب مقام جیسے مسائل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ تمام قسم کی تنقید ان دعووں کی تہ تک عمل کرتی ہے جو القاعدہ اور اس قسم کی ذہنیت رکھنے والے لوگ کرتے ہیں جنہیں اسلام کا مستند روپ پیش کرنے کا دعویٰ ہے۔ الاوحی، اسامہ بن لادن اور اس کے ساتھ ان لوگوں کی شکایت کرتا ہے جو معصوم لوگوں کو قتل کرتے ہیں۔ اور میری مراد، ہر قوم کے معصوم لوگ ہیں۔ ہر مذہب، ہر خطے، ہر رنگ و نسل کے معصوم لوگ، جو اس زمین پر موجود ہیں، جو اسامہ بن لادن کے دعووں کے خلاف شمار ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب الاوحی اور اس کے ساتھی یہ کہتے ہیں کہ وہ نمونہ جس کے تحت سعودی حکام نوجوانوں کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کی امداد کے لیے جائیں، جو افغانستان میں 1980 کے دوران میں سوویت فوجوں کے خلاف لڑ رہے تھے یا حالیہ برسوں میں چیچنیا جا کر مسلمانوں کی مدد کریں، جنگ کے تاریخی تصور پر منطبق ہوتا ہے، جب جنگ انفرادی فرض بن جاتی ہے۔ اور یہ القاعدہ کے عمل کے الٹ ہے۔ یا جب القرضاوی اور شیخ الازہر کہتے ہیں کہ اسلامی علاقوں سے باہر ملٹری آپریشنز ناجائز ہیں، جہاں کوئی بھی شخص اسے حملہ یا قبضہ کہہ سکتا ہو۔ وہ مقتدر شخصیت کی تحریک کو کم کرتے ہیں۔ عسکری حالت، انارکی اور انتشار کے رجحانات کے ساتھ غالب ہے۔ ہر مسلمان کسی نہ کسی سطح پر جج، جیوری اور جلاد بن جاتا ہے، جب بھی وہ کسی معاملے پر غور کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ الازہر The Neglected Duty کے جواب میں اصرار کرتا ہے کہ عسکریت پسندوں کو ایک چیز کا خیال رکھنا چاہیے، اگر وہ انصاف کے مقصد کے تحت کچھ کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ کیا انصاف کی خاطر کیے جانے والے اقدامات سے فائدے کی نسبت زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ اگر ایک مسلمان یا ہر مسلمان کسی بھی ہنگامی حالت میں ہتھیار اٹھانے کا مجاز ہے تو پھر کون طے کرے گا کہ ہنگامی حالت اب ختم ہوگئی ہے۔ مزید برآں، کون اس کی حدود کا تعین کرنے کے قابل ہوگا تا کہ جنگجو ہتھیار رکھنے پر راضی ہوں؟ تحریکوں کی زیادہ حقیقی تنقید کو بیان کرنے کی ناکامی بہت عجیب محسوس ہوتی ہے۔

اسامہ بن لادن اور الظواہری جیسے عسکریت پسندوں سے یہ اصرار کیوں نہیں کہ وہ ملٹری آپریشنز کی وکالت ترک کردیں یا یہ اصرار کیوں نہیں کہ اصلاح کا معاملہ، نارمل سیاسی ذرائع سے

حل کرنے تک خود کو محدود کرلیں۔ جواب یہ ہے یا ایسا لگتا ہے۔ وہ ناقدین جن کا حوالہ دیا گیا ہے، عسکری فیصلے سے انکار نہیں کرتے کہ موجودہ سیاسی انتظامات واقعی ناجائز ہیں۔ الاوحی سے القرضاوی تک اور المہاجرون سے شیخ الازہر تک پُر انصاف جنگ کے بارے میں نارضامندی اس عمومی رضامندی میں بدل جاتی ہے جس میں مخصوص قسم کے سیاسی ڈھانچے کی خواہش شامل ہے۔ زیادہ وسیع معنوں میں الظواہری کا بیان کردہ عسکری تصور اصل میں اس کے ناقدین کا بھی تصور ہے۔ یہ ناقدین یہ شکایت تو کر سکتے ہیں کہ الظواہری اور اسامہ بن لادن شرعی استدلال کے عمل میں کوئی گہرائی یا شائستگی نہیں رکھتے۔ وہ یقینی طور پر اس بات پر بھی بحث کرتے ہیں کہ یہ شخصیات جو ذرائع استعمال کرتی ہیں، وہ غلط ہیں، یا مقصد قتل کرنے والے ہیں یا دونوں قسم کے ہیں۔ لیکن وہ اس فیصلے سے انکار نہیں کرتے کہ موجودہ سیاسی انتظامات غیر تسلی بخش ہیں اور دنیا کی تمام بیماریوں کا علاج، اسلامی انتظام و انصرام کے قیام سے ہے۔ روایتی طور پر تربیت یافتہ علما راشد رضا، ہردلعزیز رہنما حسن البنا اور مودودی کا اجماع یاد کریں کہ انہوں نے کہا تھا کہ عثمانی خلافت کے خاتمے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اسلامی حکومت کا خاتمہ ہوا۔ اگر کوئی مزید ذہن پر زور دے اور یاد کرے کہ اس فیصلے میں جدید اسلامی سیاسی خیالات میں بہت وسیع اور جدید رجحانات کی عکاسی ہے۔ اس طرز میں اسلامی حکومت میں پارلیمان یا مشاورتی اسمبلی میں شامل ہوتے ہیں۔ اس میں انتخابات ہو سکتے ہیں تاکہ مشاورت کا عمل ماضی کی نسبت بہتر ہو، تاہم یہ صرف مسلم قیادت پر مصالحت نہیں کر سکتی۔ ایسا کرنے سے، مثال کے طور پر جدید جمہوریتوں کی پیروی سے اسلام کا کردار اور عمل دخل کم ہوتا ہے۔

اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ پالیسی مرتب کرنے اور اس میں ترمیم و اضافہ کے لیے مسلمانوں کی بھی ایک آواز ہوگی۔ ہم اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ جمہوریت، اسلام اور مذاہب کے درمیان برابری پیدا کرتی ہے اور یہ خطرناک حالت ہے، نہ صرف موجود مسلم طبقے بلکہ بنی نوع انسان کی اخلاقی زندگی کے لیے خطرناک ہے۔

مسلمان جمہوریت پسند

کئی مسلمان اس کا انکار کرتے ہیں۔ مسلم جمہوریت پسند، اسلامی روایت کا مختلف طریقے

سے مطالعہ کرنے کی وکالت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عسکریت پسندی کا مسئلہ محض ایک سادہ قابلِ اعتراض حربہ نہیں ہے۔ مسئلہ، اسلامی گورننس کے تصور کا ہے۔ جمہوریت علما، قرآن، پیغمبر کی باتیں، اسلامی تہذیب کی تاریخ، اس طریقے سے پڑھتے ہیں، جو بیسویں صدی کے مرکزی دھارے کی مسلم سیاسی فکر کی بنیادی ذمہ داری کو چیلنج کرتا ہے۔ مسلم جمہوریت پسندوں کا منصوبہ بھی مثبت طور پر شرعی استدلال کے ماخذات کی تشریحات سے جڑا ہوا ہے، اور یہ تشریحات ایمان اور مذہب سے آزادی پر زور دیتی ہیں۔ اور یوں ایسے سیاسی انتظامات کی ضرورت ہے جس میں انسانی حقوق کا تحفظ بھی شامل ہو۔ منفی طور پر جمہوریت پسندوں کی بحث یہ ہے کہ اسلام جس سیاسی ضابطے کے تصور پر قائم ہوا، وہ مذہبی تشدد پسندی کی طرف لے جاتا ہے۔

کسی وقت میں جمہوریت مسلمانوں کا ایجنڈا رہی ہے۔ مثال کے طور پر علی عبدالرزاق کے کتابچوں کے جواب میں اسلامی ذرائع کے تجربے کی جمہوری قوت سے معاملہ کرنا پڑتا ہے۔ ہمیں کچھ مسلمان مفکرین کی ایسی تحریریں بھی ملتی ہیں جو اسلام اور جمہوریت کی مناسبت پر یقین رکھتے ہیں، جیسے ماضی میں امیر علی کی 1891 میں چھپنے والی کتاب ''دی سپرٹ آف اسلام'' (The Spirit of Islam)۔ یہ کتاب معذرت نامہ ہے کیونکہ اس کی پیشکش کے انداز سے ہی پتہ چل جاتا ہے کہ اس کا خطاب جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کے بجائے برطانوی سامعین سے ہے۔ ''دی سپرٹ آف اسلام'' ان طریقوں کی طرف اشارہ نہیں کرتی ہے جس سے شرعی استدلال کے طریقہ ہائے کار اور ذرائع سے آشنا شخص جمہوری سیاست کا جواز پیدا کر سکے۔

نائن الیون کے حملوں کے بعد عسکریت پسند اسلام کے نمایاں ہونے یا 1978 کے عمومی انقلاب، جس کے سبب اسلامی جمہوریہ ایران قائم ہوا۔ ان سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے۔ مسلم جمہوریت پسندوں کے مباحث زیادہ نہیں پھیلنے دیئے جاتے۔ اگرچہ وہ مسلم طبقوں میں بہت زیادہ جانے پہچانے لوگ ہیں۔ اور یہ لوگ براہ راست اسلامی حکومت کے تصور کو چیلنج کرتے ہیں۔ ہم مسلم جمہوریت پسندوں کے پیش کردہ خیالات اور وجوہ سے کچھ اخذ کر سکتے ہیں۔ اگر ہم تین لوگوں کے کام کا جائزہ لیں، یہ تینوں اب امریکہ میں رہ رہے ہیں اور تینوں کا اسلام کی تاریخی سلطنت و علاقے سے جھگڑا ہے۔

عبدالعزیز، جس نے انڈیا اور ایران سے تعلیم حاصل کی، روایتی اسلام کی دنیا میں اسے مستند

جانا جاتا ہے۔حال ہی میں وہ یونیورسٹی آف ورجینیا میں مذہبی تعلیمات کے شعبے میں درس و تدریس سے وابستہ ہے۔ بارہ امامی شیعہ کے گہرے مطالعات کی وجہ سے وہ کئی حلقوں میں بہت جانا پہچانا جاتا ہے۔2001 میں چھپنے والی اس کی کتاب ''The Islamic Roots of Democratic Pluralism''، اس زاویہ نظر کی حمایت میں توسیعی بحث ہے کہ اسلامی ذرائع مسلمان سے ایسے سیاسی ضابطے کے لیے کام کرنے کے طالب ہیں جس میں ایمان اور ضمیر کے حقوق کا بہت احترام ہو''The Islamic Roots of Democratic Pluralism''(دی اسلامک روٹس آف ڈیموکریٹک پلورل ازم) اسلامی روایت اور انسانی حقوق کے عالمی معیارات کے درمیان باہمی تعلق پر گفتگو کرتی ہے۔1948 کے یونیورسل ڈکلریشن آف ہیومن رائٹس کے آرٹیکل 18 میں مثال کے طور پر یہ کہا جاتا ہے: ''ہر شخص کو سوچنے، ایمان، اور مذہب کی آزادی کا حق حاصل ہے۔اس حق میں مذہب، عقیدے کی تبدیلی کی بھی آزادی شامل ہے۔اور آزادی اکیلے یا دیگر طبقوں کے ساتھ عوام میں یا نجی طور پر، تعلیم، مشق، عبادت اور ادائیگی میں مذہب یا عقیدے کو ظاہر کرنے کی ہے۔'' یاد رکھنے کی بات ہے کہ خاص طور پر سعودی عرب کی طرف سے امریکی سفیر نے اس آرٹیکل کو اپنانے کے خلاف تقریر کی۔ کئی قسم کے عالمانہ طریقے یہ صراحت کرتے ہیں کہ ایمان کی آزادی، مذہب کی آزادی جیسے نظریات اسلامی سیاسی فکر سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔عسکریت پسند اور دیگر مسلم حکومت کے وکلا بھی اسی طرح بحث کرتے ہیں۔

ہم ان خیالات سے جان چکے ہیں کہ اسلام کا پیغام سننا تمام انسانوں پر فرض ہے۔اور پھر قبول اسلام کرنا یا اسلام کی امان میں آنا فرض ہے۔لیکن غیر مسلم کی آزادی، اسلامی ریاست میں پابند ہوتی ہے اور اسی طرح مسلمان کی آزادی بھی پابند ہوتی ہے۔کم از کم اور تعداد کے خلاف روایتی فیصلوں کی وجہ سے یہ پابندی نہیں۔

عبدالعزیز یہ بحث کرتا ہے کہ قرآن درحقیقت ایک ایسے سیاسی ضابطے کی طلب کرتا ہے جس میں ایمان کی آزادی کی حفاظت ہو۔اور ایسا، عقیدے کی فطرت کے خاص زاویہ نظر کے اقرار سے ممکن ہے۔مثال کے طور پر قرآن میں ہم پڑھتے ہیں:

اور اگر تمہارا خدا چاہتا

اس زمین پر جو موجود ہے، ایمان لے آتا

سب کے سب اور سب مل کے

تو کیا تم (محمدؐ) لوگوں پر دباؤ ڈالتے حتیٰ کہ وہ ایمان والے ہو جاتے؟

متن سے یہ بات واضح ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے۔ خدا کے کام کی تشہیر تو نبی کا کام ہے۔ توسیع کے ذریعے یا جس کے تناظر میں مشرکین (قریش) نے مسلمانوں کی ایذا رسانی کی، محمدؐ کے لیے یہ مناسب تھا کہ وہ مسلمانوں کے عبادت کرنے کے حقوق محفوظ کرتے، کسی پر عقیدہ مسلط کرنا تو محمدؐ کا کام نہیں تھا۔ جس طرح عبدالعزیز کہتا ہے کہ محمدؐ اپنے تلخ تجربات کے سبب جانتے تھے کہ انسان، درد اور موت کے سامنے وہ کہیں گے یا وہی کریں گے جو ان کے ظالم آقاؤں کی مرضی ہو گی۔ اس کے برعکس لوگ خود سے بڑی قوت کے سامنے کہیں گے ''کوئی نہیں مگر اس ایک خدا کے''۔ اگر ایسا ہو تو یہ وہی بات ہے جس کی قوت والے طلب کرتے ہیں۔ تاہم یہ عقیدے کا ہنر نہیں بلکہ خوف کا نتیجہ ہے۔ سچا عقیدہ، احساسِ جرم سے پھوٹتا ہے۔ یہ دل کا معاملہ ہے۔ عبدالعزیز کی تحریروں کو پڑھتے ہوئے اسلامی روایت کا یہ پہلو شرعی مثالوں کی کئی تشریحات میں روپ بدل کر سامنے آتا ہے۔ معاصر مسلم مباحث میں وہ اس طریقے کو بہت اہم خیال کرتا ہے جس سے مسائل حل ہو جاتے ہیں۔ پس وہ دلیل دیتا ہے کہ شرعی استدلال ایسے سیاسی ضابطے کی حمایت کرتا ہے جس میں اشخاص یا مختلف دھڑے خدا کا پیغام سننے کے لیے اور اسے قبول کرنے کے لیے آزاد ہوں۔ اور اپنے گہرے احساسِ ندامت کے ساتھ عبادت کرنے کے لیے آزاد ہوں۔ شرعی استدلال گفت وشنید کی بھی حمایت کرتا ہے۔ اپنے مذہب پر عمل کرنے کے لیے اہل ایمان کے حقوق کی حفاظت کی خاطر، دوسروں (لادین) کے لیے بھی ممکن ہونا چاہیے کہ وہ خدا کا پیغام سنیں، اسے رد کریں اور اپنے ایمان کے مطابق زندگی گزاریں۔ اہل ایمان اور لادین دونوں کے لیے سیاسی ضابطے کا قرآنی تصور —— شرعی زاویہ نظر —— ان پالیسیوں میں مرتب ہوتا ہے جو ایمان کے حق میں کی حفاظت کرتی ہیں۔ جو اچھا عوامی ضبط قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ کوئی بھی شخص کسی کے ایمان کے لیے کشش پیدا نہیں کر سکتا۔ ان اعمال کی حمایت میں جس سے دوسروں کو زخم ملتے ہوں، نہ ہی کوئی شخص یا دھڑا کسی کے ایمان کو راغب کر سکتا ہے۔ اس طریقے کے طور پر جو حکومت کو روکے کہ جو ایسے زخم لگانے کے سبب بنے ہیں، ان کی تشہیر نہ کریں۔

تقابلی طور پر عسکریت پسندوں کا سیاسی تصور یہ ہے کہ ایمان کے حقوق اسلام کا پیغام سننے والے لوگوں یا طبقوں تک محدود ہونے چاہئیں۔ ماقبل جدید اجماع غیر مسلموں کی حفاظت کی ضرورت کے حوالے سے بہت پُرتعلق بن جاتا ہے جو اسلام ریاست میں رہتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ الظواہری اور دیگر لوگ بحث کرتے ہیں کہ شریعت امان یافتہ لوگوں سے اپنی حدود میں رہنے کا تقاضا کرتی ہے۔ وہ اپنے اصولوں کو اس نیت سے بیان نہیں کر سکتے جس سے مسلمان مذہب تبدیل کر لیں۔ نہ وہ اپنے مذہب اور مسلمانوں کے مذہب کے درمیان امتیاز قائم کر کے تعلیم دے سکتے ہیں۔ اگر ایسا ہو تو اس سے اسلام کے اصولوں پر تنقید ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر عیسائی اتوار کو مل سکتے ہیں اور اپنی رسم کے حوالے سے اپنے عقیدے کا اظہار نیسن کریڈ (Necene Creed) کے الفاظ میں کرتے ہیں۔ ''میں ایک خدا یسوع پر ایمان رکھتا ہوں جو خدا کا واحد بیٹا ہے۔ تمام دنیاؤں سے پہلے باپ نے حاصل کیا، خدا کا خدا، روشنی کی روشنی، ازلی خدا کا ازلی خدا، پیدا شدہ، بنایا ہوا نہیں، خدا کی طرف سے ایک چیز کا بنا، جس سے تمام اشیا بنائی گئیں۔'' یہ عیسائی، مسلمانوں کے سامنے اپنے عقیدے کے اظہار کے لیے آزاد نہیں ہیں۔ اور مزید یہ کہ وہ کیوں اس پر یقین رکھتے ہیں۔ اس کی وجوہ بیان کرنے کے لیے بھی آزاد نہیں۔ عیسائی، مسلمانوں کے زاویہ نظر، یسوع مسیح، مریم کا بیٹا، پیغمبر ہے، خدا ہے پر بھی بحث کرنے میں آزاد نہیں۔ اور یہ غلط بھی ہو۔ کیا عیسائیوں کو اس حد کی خلاف ورزی کرنی چاہیے، وہ مسلمان ریاست کو جزیہ دیتے ہیں، مسلمانوں پر ان کی تنقید کی جامع فطرت پر انحصار کرتے ہوئے جو عیسائی، مسلمانوں کی موجودگی میں اپنے عقیدے کا اظہار کرتے ہیں، وہ کفر کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔

اسی طرح جو مسلمان عیسائیوں کی تبلیغ سنتے ہیں یا یہودی تعلیمات سنتے ہیں، یا دیگر مذاہب کی مجاز شخصیات کی تقاریر سنتے ہیں، انہیں مذہب بدلنے کی ہرگز اجازت نہیں۔ ایسا کرنا اسلام سے منہ پھیرنا ہے، اور یوں خدا سے کیے ہوئے عہد کو توڑنا ہے۔ اس نکتے پر الظواہری اور دیگر عسکریت پسند ابوبکر کی قائم کردہ نظیر سے رجوع کرتے ہیں۔ پہلے جانشین خلیفہ ہونے کے ابتدائی ایام اور محمدؐ کی وفات کے بعد کچھ عرب قبیلوں نے زکواۃ دینے سے انکار کر دیا۔ مال کا دسواں حصہ، جو فرض ہے اور اسلامی سرگرمیوں کی امداد کے لیے ہوتا تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ علمانے صدیوں تک ابوبکر کی قائم کردہ مثال کو اپنے فیصلے کی حمایت کے لیے استعمال کیا کہ ارتداد یا اسلام سے منہ پھیرنے کی سزا، حکومت کو

دینی چاہیے۔ اس فیصلے کے گرد گھومتے ہوئے مباحث میں، وہ بہت الجھے ہوئے امتیازات قائم کرتے ہیں۔ جس میں رویے کی قسموں کا خیال کیا جاتا ہے، جو منہ پھیرنے کا سبب بنتا ہے اور ہر ایک کے لیے مناسب سزا ہوتی ہے۔ بعض قسموں میں تو سزا، موت بھی ہو سکتی ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ تاریخی مقتدر شخصیات نے ارتداد کی ان قسموں کو حدود میں تقسیم کیا اور اس کے ساتھ یہ اشارہ بھی تھا کہ جج سزا دینے میں کوئی امتیاز نہیں رکھتا۔ کچھ عسکریت پسند خیال کرتے ہیں کہ اس فیصلے کے نفاذ کے لیے رضامندی، شریعت کے ذریعے حکمرانی سے ریاستی لگن کا معیار ہے۔

عبدالعزیز متبادل نکتہ پیش کرتا ہے کہ ابوبکر جن تفاصیل کے عمل سے اس نتیجے تک پہنچے، اتنی ہی اہم ہیں جتنا کہ اس فیصلے پر پہنچنا اہم تھا۔ اس واقعے کی تفاصیل سے پتہ چلتا ہے کہ عمر ابن الخطاب نے قبائلی بغاوت کی جب خبریں سنیں تو بلند آواز سے حیرانی کا اظہار کیا کہ قائد کو کیا کرنا چاہیے؟ زکواۃ سے انکاری قبیلے نے پیغام بھیجا جس میں انہوں نے خاص طور پر محمدؐ کے خدا کے نبی ہونے پر ایمان کی یقین دہانی کروائی۔ اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ان کا زکواۃ سے انکار ان کی سمجھ بوجھ کو منعکس کرتا ہے کہ زکواۃ محمدؐ کی مدد کرنے کا معاملہ تھا جو اس سیاسی تناظر کو محفوظ کرنے کی جدوجہد کے لیے تھا، جس میں مسلمان اپنے مذہب پر عمل کر سکیں۔ جب ابوبکر نے فرماں برداری کے لیے جبر کرنے کا اعلان کیا۔ عمر نے اس فیصلے پر سوال اُٹھایا کہ قائد کو خدا اور خدا کے رسول پر ایمان لانے والوں کے خلاف جنگ نہیں کرنی چاہیے۔ جواب میں ابوبکر نے دلیل دی کہ بطور قائد ان کا فرض ہے کہ باغی قبیلوں کو راست پر لاؤں کیونکہ اسلام اس معاہدے کا نام ہے جس کے تحت انسانوں پر اچھا رویہ فرض ہو جاتا ہے۔ یہ روایت عمر کے اس بیان پر ختم ہوتی ہے کہ وہ سمجھ گئے تھے کہ خدا نے ابوبکر کا سینہ کھول دیا تھا اور یہ کہ قائد کا فیصلہ متاثر کن تھا۔

عبدالعزیز بحث کرتا ہے کہ ابوبکر اور عمر کے درمیان ہونے والی گفتگو تشریح سے کہیں زیادہ حساس ہے۔ جب ابوبکر نے ضدی قبیلوں کے ساتھ جنگ کی وجوہ بیان کیں۔ انہوں نے خاص طور پر کہا کہ معاہدہ والے فرائض، محمد ۱ کی وفات کے ساتھ ختم نہیں ہو گئے۔ اور انہیں (ابوبکر) کو مسلسل زکواۃ دینا اُن پر فرض ہے کیونکہ وہ محمدؐ کے جانشین ہیں۔ ایک دوسرے تناظر میں ابوبکر کے بارے میں روایت ہے کہ ابوبکر نے کہا کہ انہیں خدا کا خلیفہ کہنے میں ایمان والوں کو احتیاط کرنی چاہیے بلکہ انہیں خدا کے نبی کا خلیفہ کہنا چاہیے۔ وہ معاہدہ، جس کے بارے میں ابوبکر

نے بات کی، کیا وہ مذہبی فرض یا سیاسی معاملہ تھا۔ اگر پہلا تھا تو کوئی شخص یہ فرض کر سکتا ہے کہ ابوبکر کی پالیسی کے لیے شرعی جواز کا سیاسی ضبط کو محفوظ کرنے کی مسلسل ضرورت سے معاملہ تھا، جس میں مسلمان خود کو محفوظ محسوس کریں اور یہ ضرورت مختلف اوقات اور مختلف جگہوں پر مختلف ہو سکتی ہے۔ جن حالات میں مسلمان خود کو اپنے مذہب پر عمل کرنے، خدا کے پیغام کو مشتہر کرنے، اور اپنے ایمان کے مطابق عبادت کرنے میں آزاد محسوس کریں۔ خلیفہ یا قائد کو ارتداد بطور جرم کے سزا دینے کی ضرورت نہیں۔ یونیورسل ڈکلریشن آف ہیومن رائٹس کے تصوراتی نظم و ضبط میں مسلمانوں کو ایسے کسی خلیفہ کی ضرورت نہیں۔ جس قسم کے خلیفہ کا تصور ابوبکر اپنی پوری زندگی میں قائم کر کے جاتے ہیں، مسلمانوں کی سیاسی ضروریات حکومتی اداروں سے پوری ہو جاتی ہیں۔ جس میں ایمان اور مذہب کی آزادی کے حق کو ہمیشہ یقینی بنایا جاتا ہے۔

الظواہری اور دیگر عسکریت پسند عبدالعزیز جیسے لوگوں کے مباحث اور انہیں بدعنوان خیال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ استدلال، پُرفریب للچاوا ہے۔ معاصر دنیا میں جمہوری مبالغہ آمیزانہ بہلاوا۔ اس ردعمل کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ ہم یہ کہیں کہ عبدالعزیز غلط ہے۔ شرعی استدلال کے عمل میں کسی دلیل کا جائز ہونا، معاصر زندگی اور قائم نظیر کے درمیان ذمہ داریاں، موزونیت اور مناسبت تلاش کرنا ہے۔ چونکہ ابوبکر کے فیصلے کی روایت، ایک تشریح سے کہیں زیادہ حساس ہیں۔ عبدالعزیز بحث کرتا ہے کہ شرعی استدلال، ارتداد کے معاملے میں قرآن کے واضح احکامات سے ہونا چاہیے۔ جو اس بات کی دلالت کرتے ہیں کہ عقیدہ خدا کا عطا کردہ آزاد تحفہ ہے، جسے کوئی انسان کسی پر مسلط نہیں کر سکتا۔ مسلمانوں کے حفاظتی تحفظات ہو سکتے ہیں، ان کے لیے ایسے سیاسی ضبط کی ضرورت ہے جس میں یہ بغیر خوف کے عبادت کر سکیں اور رہ سکیں۔ جائز حفاظتی مفادات کو جواز میں نہیں بدلا جا سکتا، اس قسم کی ریاست کے لیے جس میں دوسرے مسلمانوں کے خوف میں زندگی گزارتے ہوں۔

انسانوں کو خدا کا پیغام سننے کے لیے آزاد ہونا چاہیے۔ اور سیاسی اداروں کو اس طرز پر ڈھالنا چاہیے جس سے وہ کچھ حدود کی پابندی کریں۔ جس طرح عبدالعزیز کہتا ہے کہ ان اداروں کا معاملہ اس حقیقت سے ہے کہ یہ ادارے اس طرز پر نہیں بنائے جاتے کہ عقیدے کے معاملے میں خدا کی جگہ لے سکیں۔ غالباً ان کے بارے میں تصور کیا جاتا ہے کہ یہ انسانی ضرورتوں کے لیے

ہیں۔ عبدالعزیز کے خیال میں عسکریت پسندوں کا یہی تصور ہے، جو غلط ہیں۔ شرعی استدلال ایسے سیاسی نمونوں کی طرف رجوع کرنے کی حمایت نہیں کرتا، جس سے ماقبل جدید علما آشنا تھے، اس کے بجائے جمہوری اور کثیر وجودی ریاست کے تناظر میں مسلمانوں سے انسانی حقوق کے لیے کام کرنے کا طالب ہے۔

اس منطق سے عسکریت پسند اور کوئی دوسرا شخص اسلام کے سیاسی تصور کے ابھری پہلو کے طور پر مسلمان نگران کے بارے میں بحث کرتے ہوئے بنیادی غلطی کا ارتکاب کرتا ہے، شریعت کے ذریعے حکمرانی کا عسکری روپ، تاریخی نظیروں کے غلط مطالعے پر قائم ہے۔ اگر معاملہ یہی ہے تو پھر یہ بھی سچ ہونا چاہیے کہ عسکریت پسندوں کی جنگ کے لیے پکار میں مقتدر شخصیت کی کمی نظر آتی ہے، کیونکہ اس میں مسلم قتل و غارت ہوئی اور یہ قتل و غارت ایک ناجائز وجہ سے ہوئی۔

1990 کے ایک مضمون The Development of Jihad and Islamic Revelation and History میں عبدالعزیز اس معاملے پر اپنا نکتہ واضح کرتا ہے۔ وہ خدا کے راستے میں جدوجہد یا جہاد کو مسلمانوں کے مذہب پر عمل کرنے کے حقوق کی حفاظت کے لیے بہت نازک سمجھتا ہے۔ بعض معاملات میں دشمن کی کینہ جُو فطرت، مثال کے طور پر حکومت کی پُرغیض فطرت، مسلمانوں کے تبلیغی یا اسلام کی دعوت کے حقوق کو محدود کرنے کی نیت کرتی ہے۔ پھر مسلمانوں کو ہتھیار اٹھانے کی اجازت ہے۔ ان معاملات میں لڑائی کا پورا جواز ہے کہ کسی دشمن نے کوئی چیز ان پر زبردستی مسلط کر دی۔ اگرچہ یہ حفاظتی نقطہ نظر سے کیوں نہ ہو۔ یہ دوسرے مذاہب پر اسلام کی سیادت یا مسلمانوں کی سیادت دیگر مذاہب پر قائم کرنے کی لڑائی کا معاملہ نہیں ہے۔

سیاسی ضبط کی وہ قسم جس میں مسلمان زیادہ محفوظ ہو سکتے ہیں، ایک ہے جس میں عیسائی، یہودی، دیگر مذاہب اور ان کے ماننے والوں کے لیے ایک جیسے حقوق ہیں، جس میں انہیں مشترک یا فطری اخلاقیات کے سبب حفاظت ملتی ہے۔ جس میں بصیرتیں یوں ڈھالی جاتی ہیں جس سے کسی اشتعال کے بغیر کریمنل لا کی مناسب بنیاد پر کسی کو زخمی کرنے کی روک تھام ہو۔

جس طرح شیدنا کہتا ہے کہ اصل معاملہ تو اس حقیقت کے ساتھ ہے کہ ایسے تمام ادارے اس نمونے پر استوار نہیں کہ مذہب کے معاملے میں خدا کی جگہ لے سکیں۔ ان کا مقصد غالباً انسانی ضروریات کو پورا کرنا ہے۔ اس کے زاویہ نظر کے مطابق یہ عسکریت پسند ہیں، جو غلط ہیں۔ شرعی

استدلال اُن سیاسی نمونوں کی طرف مراجعت کی حمایت نہیں کرتا جس سے ماقبل علما واقف تھے۔ اس کے بجائے اس کا مسلمانوں سے تقاضا ہے کہ وہ جمہوری تکثیری ریاست میں انسانی حقوق کے لیے کام کریں۔

اس منطق سے، عسکریت پسند اور کوئی بھی شخص اسلام کے سیاسی تصور کے ایتھری پہلو کے طور پر مسلم نگران کے لیے بحث کرتے ہوئے ایک بنیادی غلطی کا ارتکاب کرتا ہے۔ عسکریت پسندوں کا شریعت کے ذریعے حکمرانی کی شکل کا دارومدار تاریخی نظیر کے غلط مطالعے پر ہے۔ اگر واقعی یہ معاملہ ہو تو پھر یہ سچ ہے کہ مسلمانوں کی لڑائی کی پکار، کسی قسم کا کوئی اختیار نہیں رکھتی۔ کیونکہ اس سے مسلمان محض ایک غیر منصفانہ وجہ کی بدولت قتال کریں گے اور قتل ہوں گے۔ 1990 میں اپنے ایک مضمون The Development of Jihad in Islamic Revelation and History میں شیدنا اس معاملے پر ایک نقطہ نظر بیان کرتا ہے۔ وہ خدا کے راستے میں جہاد یا جدوجہد کو ایمان کے مطابق زندگی گزارنے کے مسلم حقوق کو محفوظ رکھنے کے لیے خطرناک سمجھتا ہے۔ کئی معاملات میں دشمن کی غیض وغضب والی فطرت، مثال کے طور پر حکومت کی نیت ہو کہ وہ مسلمانوں کی تبلیغ یا اسلام کی دعوت کے حق کو محدود کرے، اس سے یہ ضرورت پڑتی ہے کہ مسلمان ہتھیار اٹھائیں۔ ایسے معاملات میں لڑائی کا جواز ہے کہ دشمن کی طرف سے کچھ مسلط کیا گیا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ یہ لڑائی حفاظت سے کرنا ہوگی۔

یہ اسلام کی دیگر مذاہب پر بالادستی یا مسلمانوں کی دیگر انسانوں پر بالادستی قائم کرنے کی لڑائی کا معاملہ نہیں ہے۔ جس میں عیسائیوں، یہودیوں اور دیگر مذاہب، ایمان والے اور کفار، کے حقوق ایک جیسے ہوں۔ مشترک یا فطری اخلاقیات پر عمل کر کے تحفظ ملے، جس میں بصیرتوں کی تعمیر ایسی ہو کہ جو بلا اشتعال زخمی کرنے سے روکے، اور اس کے لیے با قاعدہ جرم کے قوانین ہوں۔ اگر کوئی شخص یہ تصور کرے کہ غیر مسلم اس طرح کا رویہ اپنا رہے ہیں جس سے ریاست کو مداخلت کرنے کی ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر کسی ایسے شخص پر، جو عوام میں تبلیغ کر رہا ہے، حملہ کر کے اس معاملہ میں ایمان والے ریاست سے ردعمل کی توقع کریں۔ اس طرح اگر ایمان والوں نے مذہب کے دعووں کے بارے میں کوئی مرد یا عورت بے اعتقادی کا اظہار کرتے ہیں تو یقینی طور پر دوسرا بھی سوچے گا کہ مداخلت کا حق ریاست کا بنتا ہے۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ نہ عقیدہ اور نہ لاعقیدیت ریاست

کے عمل کا جواز پیش کرتے ہیں۔ غالباً یہ بلا اشتعال قتل یا زخمی کرنے کی سزا ہے جو بنیادی کلید ہے۔ ایک خاص معنی میں یہ بات بہت اہم ہے کہ حکومت عقیدے کے معاملے میں غیر جانبدار ہوتی ہے۔ شیدنا لکھتا ہے کہ یہ اکثر مسلمانوں کا تصور نہیں اور خاص طور پر ماقبل عہد کے علما کی اکثریت کا تصور نہیں تھا۔ یہ کچھ شیعہ رہنماؤں کا تصور ہے۔ اور کسی بھی مسئلہ میں یہ جہاد کی سمجھ بوجھ ہے جو شرعی استدلال کے مشترک طریقوں اور ذرائع کو ملاتی ہے۔

شیدنا کا کام یہی بات واضح کرتا ہے کہ اسلام عسکریت پسندوں کے مقاصد کے بارے میں بہت سے اہم ترین سوالات کا مرکزی نکتہ ایمان کے حقوق یا مذہبی آزادی ہے۔ اسی قسم کا تصور عبدالحئی النعیم کے کام میں کارفرما ہے، جو ایموری یونیورسٹی میں چارلس ہوورڈ کینڈلر پروفیسر آف لا ہے۔ نعیم سوڈانی قانون دان ہے، جس نے محمد محمود طٰہٰ کی سزا کے بعد 1985 میں اپنے وطن کا چھوڑ دیا۔ محمود طٰہٰ اصلاح پسند وکلا کے دھڑے کا کرشماتی رہنما تھا۔ یہ وکلا ایک دوسرے کو ریپبلکن برادرز کہتے تھے۔ 1970 کے آخر سے لے کر 1980 تک کے عرصے میں جعفر نمیری کی عسکری حکومت نے شریعت کے نفاذ کی پالیسی تیزی سے اپنائی۔ یہ نعرہ اس بات کی گواہی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جس نے سوڈانی حکومت سے انحراف کیا اس پر حد لاگو ہوگی۔ یوں چوری کے مجرموں کے سزا کے طور پر ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ زانیوں کو سخت سزا دی جائے گی۔ جس طرح قرآن میں ہے کہ ''جو مرد یا عورت زنا کے مرتکب ہوں ان کو سو کوڑوں کی سزا دی جائے۔ اور وہ لوگ جو مرتد یا کافر ہوں گے ان کی سزا موت ہوگی۔''

نعیم کا کام اس تناظر میں جواب ہے کہ محمود محمد طٰہٰ کی تقدیر ماقبل جدید نظیروں کے لفظی نفاذ کے کچھ مسائل اجاگر کرتی ہے۔ محمود طٰہٰ شرعی استدلال کی تاریخ میں کچھ بنیادی خیالات کی تفصیل پر نظر ثانی کی وکالت کرتا ہے۔ خاص طور پر وہ بحث کرتے ہوئے کہتا تھا کہ پیغمبر ؐ کی زندگی کے مکی اور مدنی ادوار کو دوبارہ دیکھنا چاہیے تا کہ مؤخر الذکر دور کی نظیروں کو اوّل الذکر دور کی نظیروں پر برتری ملے۔ کئی طرح سے یہ بحث بہت اچھی محسوس ہوتی ہے۔ مکی دور، جس طرح قرآن کے ابتدائی ابواب اور پیغمبر ؐ کی زندگی کی حدیثوں کی گواہی سے منعکس ہوتا ہے، ان (پیغمبرؐ) کے پیغام کے لازوال پہلوؤں پر بھرپور توجہ دیتا ہے۔ اسلام کے بڑے خیالات بار بار دہرائے جاتے ہیں۔ خدا کے واحد ہونے، انسان کی اخلاقی ذمہ داریوں اور روزِ انصاف کو بہت طاقت

سے بیان کیا جاتا ہے۔قریش کے ایمان نہ لانے کو دردناک غم کہا جاتا ہے۔خدا، پیغمبر ﷺ کو شہادت دینے اور برداشت کرنے کی نصیحت کرتا ہے۔

مدنی دور طبقاتی تعریف اور سیاسی عمل کا زمانہ ہے۔ یہاں لڑائی کی آیات بھی ملتی ہیں۔ یہاں مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان اختلافات کی آیات بھی ملتی ہیں۔ اور بہت کم حد تک مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان کے اختلافات کی آیات بھی ہیں۔آیات کا متن واضح طور پر عرب سے متعلق ہے، جس طرح پیغمبرؐ کے قبیلے اور مسلمانوں کے درمیان منافقین۔ یہ لازوال کردار نہیں ہیں۔ یہ بھی انسان ہیں، جو خاص سماجی اور سیاسی تناظر سے بندھے ہوئے ہیں۔

بیک وقت اسلامی روایت کے کئی شارحین کو پیغمبرؐ کے دشمنوں میں ایک خاص طرح کے کردار نظر آ گئے۔ان کا نعرہ لادینیت ہے اور اس بات کو محمدؐ اور ان کے پیغام سے ظالمانہ رویہ کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔جدوجہد بہت بہادرانہ ہے جو اطاعت اور عدم توجہ کے تناؤ سے جڑی ہوئی ہے۔ اور یہ پیدائش کے پہلے دن سے پوری تاریخ میں پھیلی ہوئی ہے۔محمود محمد طٰہٰ کی تشریح غیر عمومی تھی، جس نے بہت سے صحیح عقیدہ علما کو اپنی طرف متوجہ کیا اور غیری حکومت کے لیے بہت حیران کن بات تھی۔

نعیم کی تحریریں اس تصور پر شکوک وشبہات ظاہر کرتی ہیں کہ غیری حکومت کی دلچسپی طٰہٰ کی مذہبی تعلیمات سے نبٹنا تھا، بلکہ اصل کام ریپبلک برادرز کی طرف سے ہونے والی تنقید کو کچلنا تھا۔

حضور کی زندگی کے مکی اور مدنی ادوار کے تعلق سے طٰہٰ کی تشریحات سے انہیں یہ فیصلہ کرنے میں آسانی ہوئی کہ شریعت کوئی طے شدہ معاملہ نہیں۔مثال کے طور پر خاص قسم کے جرائم کے لیے سزائیں۔۔خاص طور پر جن کا تعلق حدود سے ہے۔ ہر زمانے اور ہر جگہ کے لیے طے شدہ سمجھنے کی ضرورت نہیں۔یقیناً یہاں کوئی بھی یہ دلیل دے سکتا ہے کہ تمام متون اپنی اصلی ترتیب سے جو حدود قائم کرتے ہیں، ترقی پذیر تھے۔زنا کرنے والوں پر سزا کی حدود طے کر کے اس کا نفاذ۔مثال کے طور پر متون، خاندان اور رشتہ داروں کے درمیان موجود دشمنی کو روکتے ہیں۔پس طٰہٰ نے دلیل دی اور وہ غالباً ایسا کرنے والا پہلا آدمی تھا۔ الجھاؤ یہ ہے کہ حکومت، جو شریعت کی بالادستی کے لیے 1970 اور 1980 میں وقف ہے، اسے قدیم متون کے پیچھے ترقی پذیر روح کی طرف نہیں دیکھنا چاہیے۔اور یہ کہ پالیسی متبادلات کو نہ صرف قرآن اور پیغمبر ﷺ کی سنت کے معانی پوچھنا

چاہئیں بلکہ تیرہویں صدی تک انسان ان سزاؤں اور جرائم کے بارے میں جو کچھ سیکھ چکا ہے، اس کے بارے میں بھی پوچھنا چاہیے۔

غیر کی حکومت ان نزاکتوں میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتی تھی۔ محمود طٰہٰ گرفتار ہوا، مقدمہ چلا اور مرتد اور مشرک ہونے پر سزا دی گئی۔ 1985 میں اس کی موت نے ریپبلکن برادرز تحریک پر گھڑوں پانی انڈیل دیا۔ اور ان واقعات کے بعد یہ تحریک ٹھنڈی پڑ گئی۔

نعیم کی ان واقعات کی تفصیل، یقینی طور پر غیر متعصّبانہ نہیں ہے۔ غیر کی حکومت کے ہر عمل میں موجود مذہبی اور سیاسی تحرکات کی جامع آمیزش جیسی بھی ہو، کہانی پر بہت عمومی گرفت ہے۔ جہاں ارتداد کے بارے میں سیاسی رہنما، آراء کی تقسیم کرنے کے قابل ہوں یا جہاں لوگ متبادل تصورات پیش کرتے ہوں، تو ان پر کفر اور بدعت کا جرم لگایا جا سکتا ہو، تو حکومت میں موجود لوگوں کو بھی شرعی نظیروں کا حوالہ دے کر، اکسایا جا سکتا ہے۔

اپنے ابتدائی کام میں نعیم کی اس نقطے پر افزائش اسے اس سمت لے گئی کہ اب موجودہ مسلمانوں کو شریعت کو رد کر دینا چاہیے۔ یہاں نعیم نے غیر حکومت کی شرعی تعریف کو قبول کر لیا۔ اور اسی طرح The Neglected Duty اور دی ورلڈ اسلامک فرنٹ کے عسکریت پسند مصنفین کی تعریف کو بھی قبول کر لیا۔ اس نقطہ نظر سے متون کو تشریحات کی ضرورت نہیں۔ قرآن کے معانی اور محمد ﷺ کی سنت کی احادیث کے معانی طے شدہ ہیں۔ وفادار ہونا ان کا خود پر نافذ کرنا ہے۔ اور بہت سختی سے اور ممکن حد تک، گویا شریعت معاصر زندگی اور نظیروں کے درمیان مماثلت ڈھونڈنے کا نام نہیں ہے بلکہ معاصر زندگی کو تعمیر کرنے کا معاملہ ہے تاکہ یہ تاریخی نمونے پر چل سکے۔

اس بات کی کئی شہادتیں ہیں کہ شریعت کی یہ تفصیل غلط ہے۔ کئی صدیوں سے علما کا عمل اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ شرعی استدلال نئے سیاق وسباق اور نظیروں کے درمیان ہم آہنگی کے بارے میں فرض شناسانہ مباحث کے ذریعے کام کرتا ہے۔ کوئی بھی پورے ادب سے ثابت شدہ متون کے بیان کردہ فیصلوں کی طرف پیش قدمی کرتا ہے۔ یہ کبھی نہیں کہنا چاہیے کہ شریعت کا باب بند ہو گیا ہے۔ اس سطح پر آنا خدا کی آزادی کا انکار ہے۔ یہ تو خدا کو جامد اور غیر متحرک کہتا ہے، بلکہ قرآن میں بولتی آواز۔ اور جس کے لیے پیغمبر کی سنت گواہی دیتی ہے، بہت متحرک اور زندہ ہے۔

ان تمام حقائق کے بعد یہ بات عجیب نہیں لگتی کہ نعیم نے رفتہ رفتہ شریعت کی اتھارٹی کی مختلف

سمجھ بوجھ اور فہم کا اظہار کرنا شروع کر دیا۔ مثال کے طور پر 1990 میں اُس نے اپنی کتاب Toward an Islamic Reformation میں بحث کرتے ہوئے کہا کہ معاصر سیاسی زندگی کے حالات اور تاریخی اسباق سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو یا تو شریعت سے دُور ہو جانا چاہیے یا تاریخی شریعت پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔ اس استعدلال نے نعیم کو اسلامی عمل کے ساتھ تعلق قائم کرنے کے قابل کر دیا، جب وہ اظہار کر رہا تھا کہ روایت کو اصلاح کی ضرورت ہے۔ تاہم نعیم کی بیان کردہ تفصیل اور اسلامی روایت کے استدلال، جو اس کا خاصہ ہے، کے درمیان کچھ فاصلہ ہے۔ کیونکہ مؤخر الذکر کا تقاضا ہے کہ اسے کسی نظیر کی رہنمائی ملے۔ تاریخی فیصلوں اور معاصر زندگی کے درمیان مماثلت ڈھونڈنے کے لیے باشعور مسلمان کو یہ ضرور ظاہر کرنا چاہیے کہ وہ مرد یا عورت سمجھتے ہیں کہ ابتدائی نسلوں نے خدا کے مقاصد سے وفاداری کے لیے ایک یقینی قسم کے عمل کو مناسب کیوں سمجھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کا فیصلہ اگر جدید انسان کو متاثر نہیں کرتا تو بذاتِ خود یہ کوئی دلیل نہیں کہ اسے ایک طرف رکھ دیا جائے۔ مثال کے طور پر یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ کوئی یونیورسل ڈکلریشن آف ہیومن رائٹس سے ہدایت یاب، ارتداد کے بارے میں روایتی تصورات کو مخالفانہ محسوس کرتا ہے۔ کم سے کم وہ شخص جو شرعی استدلال کے عمل سے مخلص ہونے کا ارادہ نہ رکھتا ہو، بجائے اس کے کسی کو یہ ظاہر کرنا چاہیے کہ ارتداد سے متعلق نظیروں کی اب کوئی گنجائش نہیں، یا یہ کہ جدید سیاسی زندگی میں وہ موزوں نہیں ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سے لوگ ان طریقوں کو اب سمجھتے ہیں جن کے ذریعے سیاسی رہنما اپنے آمریت پسندانہ اور اجتماعی مقصد کے لیے روایتی فیصلے استعمال کر سکتے ہیں۔ یہ حقیقت خواندگی میں اضافہ کرتی ہے، اور عالمی طبقے کی تعمیر مین لوگوں کے جائز مفادات میں اضافہ کرتی ہے۔ بدلتے ہوئے تناظر میں، کوئی بھی بحث کر سکتا ہے کہ تاریخی نظیریں، جو شعوری طور پر بُنی گئی ہیں، ایک وقت انصاف کی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے تھیں۔ لیکن اب وہ ایسا نہیں کرتی ہیں۔ یقینی طور پر کوئی بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ معاصر زندگی کے خدوخال اس سے مختلف ہیں جو ابتدائی صدیوں میں تھے، اس لیے خاص قسم کی نظیروں کو بغیر نظر ثانی کے نافذ کرنے سے حقیقت میں ناانصافی کی وجہ بنیں گی۔

نعیم کا حالیہ تازہ کام ان تحفظات کا جواب ہے اور یوں وہ اصلاح کا مضبوط کیس پیش کرتا ہے۔ اس کا آن لائن منصوبہ دی فیوچر آف شریعہ (The Future of Sharia) شرعی استدلال کے

مکمل روپ کا وعدہ کرتا ہے۔ اس پراجیکٹ کی بذات خود تاریخی عمل کی مکالماتی فطرت کا نمونہ ہے۔ دی فیوچر آف شریعہ کئی ابواب پر مشتمل آن لائن اشاعتی کتاب ہے جو کئی زبانوں میں دستیاب ہے۔ پوری دنیا میں دلچسپی رکھنے والے لوگوں کے لیے دعوت نامہ بھی ہے کہ وہ الیکٹرانک میڈیا استعمال کرتے ہوئے اپنا ردعمل ظاہر کریں۔

اس کے تعارف میں نعیم لکھتا ہے:

> اس کتاب کا بڑا مقصد اہلِ ایمان اور ان کے طبقوں کے درمیان اسلام کے معیاری نظام شریعت کے مستقبل کو آگے بڑھانا ہے، ریاست کی جبری قوتوں کے ذریعے اس کے اصولوں کو نافذ کیے بغیر...... میں اسلامی ریاست کے خطرناک دھوکے کو چیلنج کروں گا، جو شرعی اصولوں کو ریاست کی جبری قوتوں کے ذریعے نافذ کرنے کے حق کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس کے ساتھ نعیم اس خطرناک دھوکے کو چیلنج کرتا ہے کہ یہ نظریہ اسلام، اہلِ ایمان کے طبقے کی عوامی زندگی سے دُور رکھا جا سکتا ہے یا رکھا جانا چاہیے۔

نعیم کے یہ الفاظ ''اسلامی ریاست ایک خطرناک دھوکہ'' سیاسی ضابطے کا عسکریت پسندوں کا تصور یاد دلاتا ہے اور اس تصور کو واضح کرتا ہے کہ شریعت کے ذریعے حکمرانی کی پہچان یا اس قسم کے لوگوں کی اسلامی حکومت کی پہچان جو الظواہری اور دیگر لوگ جس کا تصور کرتے ہیں، غلط ذہن کی پیداوار ہے۔

نعیم جو متبادل بیان کرتا ہے اس میں اسلام اور ریاست کی، اداروں کی سطح پر، علیحدگی شامل ہے، جس میں ریاست غیر جانبدار رہتی ہے۔

اس قسم کے انتظام کی طلب عملی اور اصولوں کی وجوہ کی بنا پر ہے۔ اوّل الذکر کے حوالے سے سیاسی تجربہ یہ سکھاتا ہے کہ وہ لوگ جو ملٹری اور پولیس کی کمان کرتے ہیں اور ریاست کی قوتوں کو بڑھاتے ہیں، اور پھر ان کو اس طاقت سے ملا کر اصلی مذہب کی تعریف کرتے ہیں انہیں آسانی سے اپنی حدود سے تجاوز کرنے پر اُکسایا جا سکتا ہے۔ اصول کے اس حوالے سے نعیم بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جبر کی وہ مختلف قسمیں جو کچھ ریاستیں استعمال کرتی ہیں، اس قسم کا راستہ بناتی ہیں جن کی اسلام حوصلہ افزائی کرتا ہے۔

ریاست کی مذہبی غیر جانبداری پر اصرار کی ایک اور بڑی وجہ یہ ہے کہ اسلامی بصیرتوں کے ساتھ تعمیل کے لیے یہ ضروری شرط ہے اور انفرادی مسلمانوں کے لیے مذہبی فرائض کے طور پر ان بصیرتوں کا نفاذ بھی ضروری ہے۔ ایسی تعمیل مکمل طور پر مرضی سے ہونی چاہیے کیونکہ اسے صدق نیت کی ضرورت ہوتی ہے، جس کی ریاست کے جبری نفاذ سے نفی ہوتی ہے۔

پھر اس عسکریت پسندوں کی دلیل کا کیا ہوگا کہ تاریخی نظیر سیاسی زندگی کے لیے ایک خاص نمونہ قائم کرتی ہے، جس میں مذہبی اور سیاسی اتھارٹی کو باہم آمیز کر دیا جاتا ہے؟ نعیم دلیل دیتا ہے کہ پیغمبر ؐ کی مثال کو ایک طرف کر کے اسلامی تاریخ حقیقت میں قسم قسم کی نظیروں کے مجموعے قائم کرتی ہے۔ مسلمانوں کے لیے اپنی سیاسی اور مذہبی ذمہ داریاں پوری کرنے کے لیے کوئی ایک نمونہ نہیں ہے۔ بیانات اور تحریروں کا ایک طویل سلسلہ ہے، جس میں مسلمان مذہب اور سیاست کو مکمل طور پر علیحدہ رکھنے کے لیے گفت وشنید کرتے ہیں۔ اور زندگی کی ان دو جہات کی مکمل مرکزیت یا مکمل اختلاط کے لیے بحث کرتے ہیں۔

نبی ؐ کی مثال خاص ہے۔ نعیم کہتا ہے کہ بہت حد تک آپ ؐ کی نبوت کا وظیفہ ہے کہ بطور نبی کے محمدؐ کا عمل بطور مذہبی مقتدر شخصیت کے ہوتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ ایک اخلاقی برتر شخصیت کا دعویٰ کرتے ہیں، جو انسانوں کے عام فیصلوں سے متعلق نہیں۔ اور ایسا کرنے کے لیے محمدؐ ایک سیاسی شخصیت کو اپناتے ہیں، جو نعیم کے مطابق انسانی مقاصد کے تعلق سے، عام انسانی خصوصیات اور قابلیتوں پر قائم ہے۔ اس لیے یہ موضوع معیارات سے مجموعی قدر و قیمت کا ہے جو انسانوں میں عام ہیں۔ آپ ؐ کی پوری زندگی میں، اور کم سے کم مدنی زندگی میں مذہبی اور سیاسی اتھارٹی کا اختلاط اور مرکزیت مکمل نظر آتی ہے، یا کم از کم اتنی مکمل ضرور ہے جتنی کوئی دیکھے گا۔ محمدؐ میں کسی کو یہ مثال ملتی ہے جس میں سیاسی اور عسکری قیادت، مذہبی قیادت کے ساتھ ساتھ ہو۔

ایک دفعہ اگر کوئی شخص آپ ؐ کی زندگی سے دور ہو جاتا ہے تو تصویر خلط ملط ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ خلافت راشدہ کے دور میں مذہبی اور سیاسی اتھارٹی کا تعلق غیر واضح ہے۔ زکوۃ سے انکار قبیلوں کے ساتھ لڑائی کا ابوبکر کا فیصلہ۔ مثال کے طور پر ابوبکر اور عمر ابن الخطاب کے درمیان جو بحث ہوئی اس سے یہی سوجھتا ہے کہ خلیفہ نے سیاسی وجوہ کی بنا پر عمل کیا۔ ضدی قبائل کا چیلنج

ریاست کے لیے یا ابوبکر کی سیاسی اتھارٹی کے لیے خطرہ اور دھمکی تھا۔ ماسوا دین پر عمل اور مسلمان طبقے کی یہ گواہی کہ محمدؐ اللہ کے رسول ہیں۔ نعیم کا نکتہ یہ ہے کہ اس ابتدائی دور میں اس نمونے کی مثال کے باوصف مسلمانوں کی مذہبی اور سیاسی ذمہ داریوں کے درمیان بہت اہم تفاوت ہے۔ اس طرح بعد میں ہونے والی پیش قدمی میں بھی بہت تفاوت ہے۔ یہاں نعیم اس امتحان کا حوالہ دیتا ہے جو مامون الرشید نے مذہب کے معاملات میں خلیفہ کی اتھارٹی کا حق جتانے کی کوشش میں مسلط کیا تھا۔ احمد بن حنبل کا خلیفہ کی اطاعت کا انکار اور اس معاملے میں لوگوں کی حنبل کی حمایت سے یہی لگتا ہے کہ مسلم طبقے کی اکثریت اس بات کو پہچانتی تھی کہ سیاسی رہنما کی اتھارٹی پر حدود ہونی چاہئیں، جب کہ عقیدے کے معاملات ہوں۔ اپنے دماغوں اور دلوں میں اہلِ ایمان، حضورؐ کے سیاسی اور مذہبی مظاہرے کی مرکزیت کی خواہش رکھتے ہوں۔ تاہم وہ لوگ جانتے تھے اور جس طرح نعیم کہتا ہے کہ وہ ابھی تک جانتے ہیں کہ ایسی مرکزیت بہت فقید المثال ہے۔ یہ نہ حاصل ہو گی اور نہ ہوسکتی ہے، سوائے محمدؐ جیسے رہنما کی موجودگی ہو۔ اور یہاں محمد ا کے خاتم نبوت کا تصور بہت اہم ہو جاتا ہے۔ محمدؐ نہ صرف پیغمبر ہیں بلکہ وہ آخری اور بزرگ ترین ہیں، اور ان کے بعد کوئی نبی نہیں ہوسکتا۔ پس مسلمان اقرار کرتے ہیں۔ اور نعیم بحث جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ اس اقرار کی سیاسی اہمیت یہ ہے کہ مذہب اور سیاست کی مرکزیت جو شخص مدینہ میں دیکھتا ہے وہ دہرائے جانے والا واقعہ نہیں ہے۔

نعیم دیگر تاریخی واقعات پر بحث جاری رکھتا ہے، جیسے مصر میں فاطمی اور مملوک ادوار میں سیاست اور مذہب کے درمیان رشتہ کی مثال دیتا ہے۔ ان مثالوں کا لب لباب پہلے بھی درج کیا جا چکا ہے، یہ ہے کہ تاریخ کا مطالعہ اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ مسلمانوں نے اپنی سیاسی اور مذہبی ذمہ داریاں کئی طریقوں سے اٹھائی ہیں۔

وہ شخص جو شرعی استدلال کے عمل میں شریک ہے، وہ کئی قسم کی نظیروں سے معاملہ کرتا ہے۔ عسکریت پسندوں کا تصور بالکل غلط ہے، اس کا انحصار نظیر کی سادہ ترین تفصیل پر ہے۔ یہ ایک دھوکہ ہے کیونکہ تاریخ کے حقائق عسکریت پسندوں کی تشریحات کی حمایت نہیں کرتے ہیں۔ یہ خطرناک ہے۔ عسکریت پسند اپنے انجام کو پہنچنے کے لیے قوت استعمال کرنے پر تیار ہیں۔ یوں اسلام کے مقاصد میں تخریب پیدا کر رہے ہیں اور کسی مختلف رائے شخص کو زخمی کرنے کا سبب بھی

بن رہے ہیں۔

نعیم اور شیدنا کی مثالیں اس بات کا اشارہ کرتی ہیں کہ عسکریت پسندوں کی سیاست کا تصور، ان لوگوں کے نزدیک صرف ایک ہی طرح ممکن نہیں جو شرعی استدلال میں شامل ہیں۔ خالد ابوالفضل کا کام اس نکتے کی توسیع کرتا ہے اور کئی طریقوں سے یہ کام کرتا ہے۔ ابوالفضل نے نیشنل پبلک ریڈیو پر مصر اور کویت میں انٹرویو میں عسکریت پسندوں کی خدا ترسی کی طرف اپنی پہلی توجہ پر بات چیت کی۔ اپنے والد کے زیر اثر، ابوالفضل نے عسکریت پسندی کے متبادلات کی تلاش شروع کی۔ پنسلوانیا اور پرنسٹن کی ییل یونیورسٹی میں تعلیمی برسوں کے دوران میں وہ شرعی استدلال کی ایک ممتاز اور جداگانہ فہم کو پہنچا۔

اس کی یہ رسائی تعلیمی برسوں کے بعد کی تحریروں میں بہت واضح ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر The Place of Tolerence in Islam میں ابوالفضل (اھل الذمہ) امان یافتہ لوگوں کے حوالے سے نظیروں پر تبصرہ کرتا ہے۔ اور ایک اسلامی ریاست میں ان کے مقام کے حوالے سے بھی نظیروں پر بات کرتا ہے:

> جب قرآن کا نزول ہوا، اندرون اور بیرون عرب میں بیرونی دھڑوں کے خلاف مال گزاری کے محصولات تھے۔ اس تاریخی مشق پر عمل کرتے ہوئے مسلمان شارحین نے دلیل دی کہ یہ شماری ٹیکس مسلم نظام کی وصول کردہ وہ رقم ہے جس کے عوض ایک مسلم ریاست غیر مسلموں کو تحفظ دیتی ہے۔ اگر مسلم ریاست غیر مسلموں کو حفاظت مہیا کرنے کے قابل نہیں ہوتی تھی تو پھر مال گزاری کا شماری محصول بھی نہیں لیا جاتا تھا۔

یہ تبصرہ اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ ماقبل علما کی قائم کردہ نظیروں تک بہت محتاط اور تاریخی رسائی ہے۔ شرعی استدلال کو ایسی نظیروں کی اندھا دھند اور بغیر سوچے پیروی کی ضرورت نہیں۔ اور نہ ہی کوئی یہ عمل کہتا ہے کہ کوئی ان تاریخی آراء کو ایک طرف رکھ دے۔ جیسے شریعت کا شعور شروع ہوتا ہے تو اس کا اختتام کسی مذہبی اور اخلاقی بصیرتوں پر ختم ہوتا ہے۔ کوئی شخص یہ پوچھ کر بات آگے بڑھا سکتا ہے کہ وہ کون سا تناظر ہے جس میں تاریخی فیصلے کی سمجھ آئی۔ مزید برآں شرعی استدلال کو نظیروں کی پہچان کے لیے شعوری علم کی ضرورت ہوتی ہے۔ صرف اتنا لکھ دینا کافی نہیں کہ تاریخی

علما نے اہل الذمہ (امان یافتہ) لوگوں سے ٹیکس کا جواز بھی پیش کیا۔ کسی کو ان کی آراء کی وجوہ کی تحقیق کرنی چاہیے اور عمومی قاعدہ کے لیے مستثنیات کو بھی لکھے۔

شرعی استدلال تاریخی علما کی آراء کی عزت کا تقاضا کرتا ہے۔ اور ابھی تک یہ آراء وہ واحد ذریعہ نہیں جن کا معائنہ ہو۔ کوئی شخص ان تاریخی فیصلوں کو اس وقت احترام سے دیکھتا ہے جب کوئی وہ آباؤ اجداد کی طرح عمل کرتا ہے، جس طرح انہوں نے ان کا اثبات کیا۔ یہ طریقہ ان متون کا معائنہ کر کے انہوں نے یہ راہ قرآن اور پیغمبر کی سنت کی احادیث سے تلاش کی۔ حتیٰ کہ ماضی کی مسلمان نسلوں نے بھی ان ذرائع کے مواد سے مخلص ہونے کو بہتر سمجھا، اور ان کے ذریعے خدا کے وفادار ہوئے۔ پس ایک معاصر مسلمان کو خدائی ہدایت کی تلاش کرنے کے لیے ان ذرائع کا معائنہ کرنا چاہیے۔ اس ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے جب ابوالفضل بات کو آگے بڑھاتا تو کوئی بھی حیران نہیں ہوتا۔

> انصاف کے نظریہ، جو مال گزاری محصول کا جواز پیش کرتا ہے اس سے قطع نظر، قرآن اس قسم کے ادارے کی حمایت میں کوئی مطلق قاعدے کا اعلان نہیں کرتا۔ ایک دفعہ پھر تاریخی مواد پر توجہ دینا ضروری ہے۔ قرآن نے ایک خاص قسم کے عرب میں موجود دھڑے کے ردعمل میں مال گزاری ٹیکس کی تصدیق کی۔ یہ دھڑے ابتدائی مسلمانوں کے لیے مستقل طور پر ظالم تھے۔ اہم بات یہ ہے کہ پیغمبر نے ہر غیر مسلم قبیلے سے مال گزاری ٹیکس نہیں لیا جس نے مسلم حاکمیت کے آگے سر جھکا لیا۔ اور حقیقت میں غیر مسلموں کی کثیر تعداد کے مسئلے میں صرف ظالم قبائل سالانہ رقم اور اشیا دیتے تھے۔ یہ قبائل وہ ہیں ''جن کے دلوں پر مہریں لگا دی گئی ہیں''۔

کئی نظیروں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ عمر ابن الخطاب عیسائی کی اس درخواست سے متفق ہو گئے تھے کہ وہ مال گزاری ٹیکس کے بجائے زکواۃ دیں گے۔ ان کا نکتہ یہ تھا کہ ایسا نظر آتا ہے کہ خاص قسم کے ٹیکس دینے سے ان کی اسلامی نظام میں شمولیت کم تر کر دی۔ سپیشل کیس بننے کے بجائے انہوں نے بطور شہری ہونے کو ترجیح دی۔ اصل بات یہ ہے کہ بہت سے ایسے اشارے ملتے ہیں کہ مال گزاری ٹیکس اخلاقی طور پر ماتحتی عمل نہیں ہے بلکہ یہ حل خاص قسم کے تاریخی حالات کے

ردعمل میں اپنایا گیا تھا۔ ابوالفضل کے مطابق مسلمانوں کے پاس کئی قسم کی نظیریں ہیں، جن سے انتخاب کرنا ہے اور کئی قسم کے متون کی مسلط کردہ ضروریات اہمیت کے بارے میں بتاتی ہیں۔ جو شہری استدلال کی سیاسی جہات کو سمجھنے کی اجازت دیتی ہیں۔ کسی کو عسکریت پسندوں کے فیصلے قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ایک شاہی دور سے متعلق انتظامات، ایک جائز سیاسی ضابطے کا صحیح معیار قائم کرتے ہیں۔

دیئے گئے خاص قسم کے قواعد، جو علما نے جاری کیے اور جن کا سماجی زندگی کا تصور عسکریت پسندوں کے نمائندوں کی حمایت کرتا ہے، کوئی بھی اس دعوے کو مضبوط کہہ سکتا ہے۔ یہ اتنی سادہ بات نہیں کہ مسلمانوں کو عسکریت پسندوں کی شریعت قبول کرنے کی ضرورت نہیں یا انہیں قبول نہیں کرنی چاہیے۔ وہ ایسا بھی کہہ سکتے ہیں۔

Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women میں ابوالفضل کئی قسم کے فتوؤں پر اپنی رائے دیتا ہے، یہ فتوے معاصر علما کے ہیں جو انہوں نے شریعت اور عورت کے حوالے سے دیئے ہیں۔ بار بار یہ دیکھتے ہیں کہ بہت سے لوگ جو شرعی استدلال کی وہابی فکر سے پہچانے جاتے ہیں، وہ اسامہ بن لادن، الظواہری اور دیگر عسکریت پسندوں جیسی فہم کے قریب تر کام کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ یہاں بات یہ نہیں کہ سب کا جھکاؤ اس فکر کی طرف ہے جو القاعدہ سے منسوب ہے۔ یا وہ ورلڈ اسلامک فرنٹ ڈکلریشن کے بیان کردہ دلائل کو ثابت کرتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ ان کی تربیت اٹھارویں صدی کے اصلاح پسند کی روایت میں ہوئی ہے جس کے فیصلوں نے جدید سعودی ریاست کی تشکیل میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ وہ اس قسم کے تصور کا حامل دکھائی دیتا ہے جو آج کے دور کا بہت اہم سوال ہے کہ شریعت بہت واضح ہے۔ مثال کے طور پر عورتوں کی ذمہ داریوں اور کردار کے حوالے سے قرآن وسنت جو کہتے ہیں وہ اتنے ہی اکیسویں صدی میں صائب ہیں جتنے کہ ساتویں صدی میں تھے۔ ان کے نافذ کرنے کی رضامندی سے تابعداری کو جانچا جاتا ہے اور کسی قسم کے تحفظ اظہار اور سوال نہیں اٹھائے جاتے۔

بدقسمتی سے علما کے استدلال سے یہ سوجھتا ہے کہ یہ تصور ذرائع کے محتاط معائنے اور جائزے پر بہت کم انحصار کرتا ہے اور زیادہ انحصار تعصب اور طرف داری پر ہے۔ غیر شائستہ طریقے سے اسے پیش کرنے سے، بہت سی آراء یہ ظاہر کرتی ہیں کہ اس میں دانش مندانہ سستی ہے۔ عورتوں کے سفر

کرنے کی آزادی کے حوالے سے مختلف سوالات کے ردعمل میں کی گئی جوابی گفتگو میں ابوالفضل کی تنقیدی بصیرت وہابی علما کے منتخب ذرائع کے استعمال پر مرکوز رہتی ہے۔ کئی قائم شدہ نظیریں ایسی ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ عورتوں کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ مرد حفاظتی دستوں کے ساتھ سفر کریں۔ ترجیحی طور پر رشتہ دار ہوں تو اچھا ہے۔ زیر معائنہ وہابی علما کی آراء یہ بحث کرتی ہیں کہ ایسی نظیروں کا مقصد اصل میں فتنہ وفساد کی روک تھام ہے جس کا تعلق اکساوے اور بداخلاقی سے ہے۔ اس کے پیچھے نظریہ یہ ہے کہ وہ عورت جو تنہا سفر کرتی ہے، مردوں کی فراہم کردہ حفاظت سے دور ہو جاتی ہے، جو اس کے قریبی ہوتے ہیں اور اس کی بہتری کے ذمہ دار ہوتے ہیں اور وہ دوسرے مردوں کو اکسانے کا کام کرتی ہے۔ اگرچہ فتنے کا تعلق مردوں کے ناجائز رویے سے ہے۔ اس قسم کے رویے ظاہر ہونے کے امکان کم کرنے کے لیے عورتوں کی نقل وحرکت پر پابندی ہونی چاہیے۔

اس قسم کے کئی خاص سوالوں کے جواب میں وہابی علما ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہیں، جس میں حضرت محمدؐ فرماتے ہیں: عورت کو یہ اجازت نہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتی ہے، وہ مردوں کے حفاظتی دستوں کے بغیر ایک دن سے زیادہ کی مسافت کرے۔ یہ فاصلہ جو وہ تجویز کرتے ہیں اسے 80 کلومیٹر یا 50 میل سمجھنا چاہیے۔

کئی دیگر مسائل شامل کر کے ان پر غور کرنے سے اس استدلال کی فہم میں اضافہ ہوتا ہے۔ ظاہری چمک دمک کے ساتھ یہ حدیث جو فاصلے کے بارے میں اشارہ دیتی ہے، ایک مسلمان عورت کے کیے ہوئے سوال کے جواب میں منفی جواب کی طرف لے جاتی ہے۔ اگر اس کے شوہر کا ایکسیڈنٹ ہو گیا ہے اور اسے کافی چوٹیں اور زخم آئے ہیں اور درخواست کی جاتی ہے کہ وہ شوہر سے ملنے کے لیے سفر کرنا چاہتی ہے۔ کیا وہ تنہا سفر کر سکتی ہے، جب کوئی رشتہ دار اس کے ساتھ سفر کرنے کے قابل نہ ہو؟ اسی حدیث کا حوالہ ایک مصری مرد کو نصیحت کرتے ہوئے دی گئی رائے میں دیا جاتا ہے۔

وہ مرد سعودی عرب میں کام کرتا ہے اور اس کے بیوی بچے اسے آ کر ملنا چاہتے ہیں۔ جب تک ان کے ساتھ کوئی محافظ نہ ہو اس وقت تک بیوی اور بچوں کے لیے جہاز کے ٹکٹ خریدنا، خلافِ شریعت کام ہے، حتیٰ کہ وہ مرد کہتا ہے کہ وہ نان سٹاپ فلائٹ کے ٹکٹ خریدے گا۔ اس

دوسرے مسئلے کے جواب میں ایک عالم کہتا ہے کہ ہوائی سفر بھی دوسرے ذرائع جیسا ہے۔اس کی ناکامی کا بھی احساس ہے کہ نان سٹاپ فلائٹ بھی ایمرجنسی میں کہیں اتر سکتی ہے، نتیجتاً عورت گھر جائے گی اور بغیر حفاظت ہوگی۔

ان آراء پر نظر ثانی کرتے ہوئے ابوالفضل حیران ہوتا ہے کہ علما ایسی آراء کیوں دے رہے ہیں۔خاص طور پر ان کا انحصار اس مفروضے پر ہے کہ مرد کی وحشت ناقابلِ قابو ہے۔

شرعی استدلال کے سخت معاملے میں یہ بات بہت اہم ہے کہ کوئی خبر یا حدیث کئی صورتوں میں موجود ہے۔ جب کوئی شخص معیاری مجموعے کا تجزیہ کرتا ہے تو اسے حدیث کی یہ شکل ملے گی جس میں حضرت محمدؐ نے تین دن کے سفر کا فرمایا۔ یہاں سیدھا سوال یہ ہے کہ کون سی بات درست ہے اور خدائی ہدایت کے حوالے سے فائدہ مند ہے۔

ایک دوسری طرح غور بھی بہت اہم ہے۔سنت کی احادیث کا جائزہ اس کے مواد اور اس کے بیان کرنے والے لوگوں کی فہرست سے بھی لیا جاتا ہے۔شرعی استدلال کا عمل نہ صرف یہ نہیں پوچھتا کہ حضرت محمدؐ نے کیا فرمایا بلکہ یہ بھی دیکھتا ہے کہ کس نے یہ روایت بیان کی۔

اس مسئلے میں سوال میں بیان کردہ روایت کے صحیح ہونے میں شک کی کچھ وجہ بھی ہے کہ تمام راویوں میں ایک راوی کو بعد کی آنے والی نسلوں میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ پیغمبر کے فرامین میں کوئی کچھ تبدیلی کرسکتا ہے یا نئی حدیث گھڑ سکتا ہے۔

فیصلہ کن بات یہ ہے کہ عالمانہ رائے کا سروے یہ دلالت کرتا ہے کہ تاریخی علما کا اس ضرورت سے کوئی تعلق نہیں تھا کہ عورت محافظ دستے کے ساتھ سفر کرے، جس سے فتنے کی روک تھام رہے۔

مالک ابن انس اور الشافعی جیسے مثالی علما نے دلیل دی کہ اس ضرورت کی وجہ عورت کی حفاظت تھی۔مزید ان کی رائے یہ تھی کہ حفاظت اگر دیگر ذرائع سے بہتر ہے تو پھر مرد محافظ (دستے) کی کوئی ضرورت نہیں۔اس سوال پر اس رائے کی تاریخ کا سروے کر کے ابوالفضل لکھتا ہے:

> تمام شہادتوں کی مکمل قدر و قیمت کر کے بشمول اس حقیقت کے کہ عورت پیغمبرؐ کے زمانے میں اس وقت تنہا سفر کرتی تھی، جب ایسا کرنا محفوظ ہوتا تھا۔

مسلمان قانون دان یہاں دو دھڑوں میں تقسیم ہوگئے۔ایک دھڑے نے اس (محافظ دستے) اصول کو مذہبی اور اخلاقی اصول سمجھا، یہ پروا کیے بغیر کہ اس میں سماجی مفادات شامل ہیں، اس کا

نفاذ ہونا ہے۔ ایک دھڑا یہ کہتا تھا کہ یہ اصول عوامی مفادات پر قبضہ ہے۔ دوسرے کیمپ نے اختلاف کیا کہ ان کے سامنے جو حقیقی حالات ہیں ان کی قدر و قیمت کا اندازہ کیسے ہو۔

کچھ نے دلیل دی کہ بوڑھی عورتیں محفوظ ہیں، جب کہ جوان عورتیں نہیں۔ کچھ نے کہا کہ یہ خطرہ فائدے کی روشنی میں قابلِ جواز ہونا چاہیے۔ اور کچھ نے کہا کہ حفاظتی ضرورت کے تحت مختلف مسئلوں کی بنیاد پر فیصلے ہونے چاہئیں۔ بنیادی نکتہ یہ ہے کہ ریاست کے لیے یہ درست نہیں کہ اسلامی قانون ہر قسم کے حالات میں عورت کے سفر کرنے پر محافظ کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔

شرعی استدلال کے عمل میں معائنہ کرنے کی ناکامی اور عالمانہ رائے کی وسعت پر روایت یا ثابت شدہ ذرائع پر تنقیدی انداز میں سوچنا، اس قدر الجھا ہوا کام ہے جتنا کہ ذرائع کے ساتھ معاملہ کرنے میں ناکامی ہے۔ عورتوں کے کردار کے سوال کے حوالے سے اسی طرح سیاسی ضبط کے بارے میں جڑے سوالات کے تناظر میں، رائے کی حد تک بہت زیادہ وسیع ہے اور نظیروں کا مجموعہ، جس سے معاصر مسلمان رہنمائی حاصل کرتے ہیں، وہ بھی بہت وسیع ہے۔ ان لوگوں کی آراء کے برخلاف جو یہ سمجھتے ہیں کہ خدا سے وفاداری، ایک یا دو کتابوں کو کھولنے کا معاملہ ہے اور ذاتی شہادتوں والے متون کے نفاذ کا معاملہ ہے۔ ایک نظیر اور معاصر زندگی کے درمیان مماثلت ڈھونڈ کر اُن میں یکسانیت پیدا کرنا بھی جان جوکھوں کا کام ہے۔

جس طرح ابوالفضل کہتا ہے، عسکریت پسندوں کے شرعی استدلال کے شکل کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ وہ اپنے خیالات کو قرآن وسنت کے خیالات سے خلط ملط کر دیتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے ان کی حوصلہ افزائی تاریخی علما کے بیان کردہ فیصلوں کی طرف ان کی منتخب اور فکری رسائی سے کی جاتی ہے۔ عسکریت پسند، اسلامی روایت پر مستقل انحصار کا دعویٰ کرتے ہیں۔ کسی شخص کو یہ علم نہیں کہ روایت سے ان کی کیا مراد ہے۔ آخر پر ہر شخص کو اتھارٹی سمجھ لیتا ہے، بجائے اس کے وہ مطلوبہ محنت ومشقت سے حکمیہ متون کی فہم پیدا کریں۔ ابوالفضل کے زیادہ تر عالمانہ کام میں باغیوں سے متعلق فیصلوں پر زیادہ توجہ مرکوز ہے۔

اس خاص قسم کے موضوع پر لکھتے ہوئے وہ شریعت کا جو سروکار سیاست اور جنگ سے بنتا ہے، وہ بھی بیان کرتا ہے اور عسکریت پسندوں کی تحریکوں کے حربے اور اتھارٹی کے بارے میں مباحث سے متعلق بہت مواد فراہم کرتا ہے Rebellion and Violence in Islamic Law سے یہ بھائی

دیتا ہے کہ سیاسی عسکری اتھارٹی کے بارے میں سوالات اور وہ سوالات جن میں مختلف حربوں کے بارے میں بات چیت ہے، اگرچہ وہ جانے پہچانے نہیں، ایک دوسرے سے بہت گہرے جڑے ہوئے ہیں۔

احکام البقات، سیاسی انصاف کے لیے گہرا سروکار اور تعلق کی بنیاد پر لکھی گئی۔ ابوالشیبانی اور دیگر لوگوں نے اس معاملے پر عباسی حکمرانوں کو نصیحت کی۔ ایک مثال ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان علما نے ہارون الرشید کے ایک سوال پر اپنا ردعمل ظاہر کیا۔ وہ سوال باغی رہنما کے ساتھ سلوک کا جو بات چیت کے ذریعے طے شدہ مسئلے کی تکریم میں ناکام ہوا، جب ان آراء کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ عراقی علما قرآن اور علی ابن ابی طالب، دامادِ رسول کا حوالہ دیتے ہیں، جو چوتھا خلیفۂ راشد ہے۔

مؤخر الذکر کے حوالے سے خاص طور پر عراقی علما قرآن سے سروکار رکھتے تھے۔

> اگر ایمان والوں کے دو دھڑوں کے درمیان لڑائی ہو تو ان کے درمیان راضی نامہ کرادو، اگر دو میں سے کوئی ایک باہر ہو جائے (جو کہ معاملہ بندی کی شرطوں کی خلاف ورزی ہے) تو تم سب کو اس ایک کے خلاف اس وقت تک لڑنا چاہیے جب تک وہ خدا کے حکم پر عمل نہیں کرتا۔ اگر باغیوں کی طرف سے حکم کی تعمیل ہوتی ہے تو پھر دونوں طرف کے معاملات کو سلجھا دو، انصاف کے معاملے میں سدا صاف رہو۔ یعنی خدا ان سے محبت کرتا ہے جو ایمانداری روا رکھتے ہیں، ایمان والوں میں اتحاد پیدا کرتے ہیں۔ اور تم اپنے بھائیوں کے درمیان صلح صفائی کراؤ۔ خدا سے خبردار رہو تا کہ تم پر رحم کیا جا سکے۔
>
> قرآن (49:9-6)

درج بالا سطور سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اختلافات کے مسئلے میں پہلی بات ایمان والوں کے اتحاد کی ہے۔ اس اختلاف پر ان طریقوں سے بات کی جاتی ہے جس سے ان کے درمیان مصالحت ہو۔ لڑائی کا اس وقت جواز بنتا ہے جب ایک دھڑا ضد پر ہو۔ اور اس کے باوجود یگانگت وہم آہنگی مطلوبہ مقصد ہوتی ہے۔

علی کی پالیسی کی روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صبر وتحمل کا نمونہ تھے، جن کا مقصد ایمان والوں کے درمیان امن کی بحالی تھا۔ الشیبانی اس واقعے کو یوں درج کرتا ہے:

(علی کے ایک ہم عصر نے کہا) میں کنہ کے دروازوں سے مسجد کوفہ میں داخل ہوا، جہاں میں پانچ آدمیوں سے ملا جو علی کو گالیاں دے رہے تھے۔ ان میں سے ایک آدمی نے، جس نے منہ اور سر ڈھانپا ہوا تھا، کہا ''میں نے خدا سے عہد کیا ہے کہ میں علی کو قتل کروں گا۔'' میں قریب رہا حتیٰ کہ اس کے ساتھی منتشر ہو گئے اور میں اس آدمی کو علی کے پاس لے آیا اور کہا ''میں نے اس آدمی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے خدا سے عہد کیا ہے کہ تمہیں (علی کو) قتل کروں گا۔'' خلیفہ نے کہا، اسے ذرا قریب لے آؤ، اور اس سے پوچھا، تف ہو تم پر، کون ہو؟ اس آدمی نے جواب دیا کہ میں سوالر المنقیر ی ہوں۔ علی نے کہا، اسے جانے دو۔ میں نے جواب دیا کہ میں اس شخص کو جانے دوں، اس کے باوجود کہ یہ کہتا ہے کہ میں نے خدا سے عہد کیا ہے کہ علی کو قتل کروں گا؟ خلیفہ نے فرمایا کہ کیا میں اُسے قتل کروں گا جس نے مجھے قتل نہیں کیا ہے؟ میں نے کہا، اس نے آپ کو برا بھلا کہا ہے۔ علی نے فرمایا، پھر اسے برا بھلا کہہ کر چھوڑ دو۔

جمعہ کی نماز کے دوران جب آپ تبلیغ کر رہے تھے، آپ کے کچھ حریفوں نے اس کلیے کو اعلان کیا ''فیصلے کا اختیار صرف اللہ کو ہے۔'' علی نے جواب دیا ''ایک صحیح بات، جو غلط معنی دے رہی ہے'' اور مزید کہا ''ہم تمہیں اپنی مساجد میں خدا کا ذکر کرنے کے لیے داخل ہونے سے منع نہیں کریں گے۔ ہم تمہیں قانونی جہاد سے حاصل شدہ مالِ غنیمت سے حصہ دینے سے انکار نہیں کریں گے، جب تک کہ تم ہمارے ساتھ لڑتے نہیں ہو۔ جب تک تم حملہ نہیں کرو گے، ہم تمہارے ساتھ نہیں لڑیں گے۔ پھر آپ نے اپنا خطبہ دوبارہ شروع کیا۔

(جنگ جمل کے دوران میں جب علی نے غیر مقلدین سے جنگ کی، جن کی قیادت حضرت عائشہ، جو رسول ۱ کی بیوی تھیں، نے کی، اس وقت علی نے فرمایا) جو بھاگ جائے گا اس کا تعاقب نہیں کیا جائے گا۔ کوئی جنگی قیدی قتل نہیں کیا جائے گا، نہ کوئی زخمی قتل کیا جائے گا۔ بچوں اور عورتوں کو غلام بنانے کی اجازت نہیں ہوگی اور نہ کسی کی جائیداد ضبط ہوگی۔

جب جنگ ختم ہوئی تو علی ابن ابی طالب نے تمام جمع شدہ اشیا کو ایک میدان میں ڈھیر کر دیا تا کہ جس کی جو چیز ہو وہ پہچان کر واپس لے سکے۔

ان نظیروں سے شیبانی اور دیگر ابتدائی علما اپنے دور کے سوالوں کو جواب قائم کرتے تھے۔ ان جوابات نے، بعد کی نسلوں کی، شرعی استدلال کے عمل میں رہنمائی کی۔ وہ کئی قسم کی قابلِ غور باتوں

کو متوازن کرنے کی کوشش کا مشورہ دیتے تھے۔ یہ بات واضح ہے کہ یہ توازن اسلامی مفادات کے حوالے سے حکومت کی ضرورت ہے۔ یقینی طور پر کئی علما کی تحریروں میں اس بات کی شدت سے ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ ایمان والوں کو باغیوں کے ساتھ شامل نہ ہونے کی اچھی طرح تلقین کی جائے، جب کسی قسم کے غیر منصفانہ حکم کا سامنا ہو (جس طرح مامون الرشید نے امتحان لینے کے حوالے سے کیا)۔ اس کی تعلیم سے انکار کر دینا چاہیے۔ لیکن ایک قائم حکمران کے خلاف کبھی ہتھیار نہیں اٹھانے چاہئیں۔ کیونکہ ایسا کرنے سے بدامنی پیدا ہوتی ہے۔ اس سے طبقہ تقسیم ہوتا ہے اور اچھائی کی بجائے نقصان زیادہ ہوتا ہے۔

تاہم جب ظلم عام ہو، اور سختی اور دباؤ بہت زیادہ ہو تو اس وقت انصاف تقاضا کرتا ہے کہ غیر معمولی اقدامات کئے جائیں۔ تمام مسلمانوں کا فرض ہے کہ ظلم کی مخالفت کریں۔ بعض حالتوں میں مسلح قوت کی ضرورت بھی پڑتی ہے۔ کسی نے تو قرآن کی یہ آیت بھی پڑھی ہے جس میں لڑائی کا چیلنج اور امن فراہم کرنے کی ہدایت ہے۔ قرآن (4:75)

مرد، عورتیں اور بچے جو چیختے ہیں ''اے آقا! ہمیں ایسے قصبے سے نجات دے جس کے لوگ ظالم ہیں، کوئی ایسا بھیج جو ہمیں حفاظت دے، جو ہماری مدد کرے۔''

یہ انتباہ بھی کیا جاتا ہے کہ جب بلا کم وکاست اور پورا انقلاب آجاتا ہے تو پھر کوئی بھی ناانصافی کے خلاف ان کے مفادات کے دفاع کا، جو لوگوں کا حق ہے، سے انکار نہیں کر سکتا۔ بغاوت کے اختیار کو ہر معاملے میں قانون نہیں بنایا جا سکتا۔

اسلامی ریاست کی حکومت کے خلاف ایک دھڑے کو اٹھنا چاہیے کہ اس کا مقصد امن وامان کی بحالی ہو۔ اور ایسی حد میں رہ کر کام کرے جس سے انصاف کا بول بالا ہو۔ یہ کام شروع کرنے کے لیے، طاقتور لوگوں کے لیے اور کسی حد تک عام لوگوں کے لیے یہ جاننا بہت اہم ہے کہ اس دھڑے نے کیوں فوجی رستہ اختیار کیا۔ مثال کے طور پر فرض کریں کہ ایک ایسا خطہ جس کا حکمران مسلمان ہے، وہاں ایک دھڑا پولیس اسٹیشن پر دھاوا بول دیتا ہے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ یہ رویہ اس طرز کا ہے کہ جس سے کسی قائم حکومت کو کچھ باور کرانا ہے۔ سب سے پہلا کام اس دھڑے کو یہ کرنا چاہیے کہ جب اس قسم کے رویے کو کچھ اور سمجھنے کے بجائے جرم تصور کیا جاتا ہو تو وہ عوام کو اپنے عمل کی پورے جواز کے ساتھ دلیلیں دے۔ احکام البغت تو یہی سمجھاتی ہے کہ ایسا جواز بہت خطرناک

ہے۔ ماقبل جدید علما کی رائے میں تو دی گئی دلیل سے اس نیت کا پتہ چلنا چاہیے کہ یہ شریعت کے ذریعے حکمرانی کی وجہ بنے گی۔ باغی قرآن کا حوالہ بھی دے سکتے ہیں۔ جس طرح علی ابن ابی طالب کے حریفوں نے قرآن کے حوالے دیئے۔

وہ لازمی طور پر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ پولیس بددیانت ہے۔ اور متعلقہ سرکاری افسران کو زبانی کی جانے والی اپیلیں ناکام ہو چکی ہیں۔ پھر حکومت کچھ کرے گی، جس طرح حضرت علی نے کیا۔ دلیلوں کا اس طرح کا بیان باغیوں کو عام مجرموں سے الگ کرتا ہے۔ یہ بات مشترکہ عہد و پیمان کے نظریے کی بھی حمایت کرتی ہے۔ اس سے مصالحت کے امکانات وسیع ہو جاتے ہیں۔

وجوہ کا بتایا جانا بہت اہم ہے۔ یہ اس کی بغاوت کے مسائل میں بہت ضروری ہوتی ہیں۔ اس سے پولیس اسٹیشن پر حملے کو مجرمانہ فعل کے بجائے بغاوت سمجھا جائے گا۔ رو یہ نمائندہ گروہ کے جیسا ہونا چاہیے۔ اس کی ثانوی اصطلاح تو الشوکا یا قوت کی ہے۔ عالمی رائے عمومی طور پر الشوکا کو دھڑے کے حجم سے نتھی کرتی ہے۔ یعنی ایک ایسی حرکت جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی شخص انقلاب سے معاملہ نہیں کر رہا۔ اس کام کے لیے لوگوں کی مناسب تعداد بہر حال بحث طلب معاملہ ہے۔ لیکن اس کی سمت واضح ہوتی ہے۔ اور ایکشن ایک یا دو لوگوں کا کام نہیں ہوتا، جو خاندانی جھگڑوں اور قتل و غارت میں ملوث ہوں اور پولیس کے خلاف ہوں۔ یہ کام کئی قسم کے لوگوں کا ہونا چاہیے، جو شہریوں کی ایک خاص تعداد کی نمائندگی کرتی ہو۔

پولیس اسٹیشن پر حملے کے بعد حکومت کو لازمی طور پر ردعمل ظاہر کرنا چاہیے۔ یہ فرض کرتے ہوئے کہ جرم کرنے والے مناسب وجوہ کا حوالہ دیتے ہیں، اور یہ کہ حملہ چند برہم شہریوں کا کام نہیں۔ احکام البغت کا دائرہ کار اس بات کا متقاضی ہے کہ حکومت ان کی بات سنے اور حل کی پیشکش کرے۔ مؤخر الذکر، بعد میں پولیس پر اعتراضی تنقید کی شکل دھارے گا۔

یہ بات سرکاری پوچھ گچھ کی شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یا اصلاحات کی صورت اختیار کر سکتی ہے، جو کہ قرآنی روح ہے کہ لڑائی کرنے والے دھڑے کے درمیان معاملہ بندی کرانا ہے۔ اگر باغی، حکام کی طرف سے کی جانے والی کوشش کا انکار کرتے ہیں تو پھر حکام کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ وہ مزاحمت کو کچلنے کے لیے عسکری قوت استعمال کریں۔ تاہم انہیں یہاں بہت محتاط رہنا چاہیے کہ مقصد مصالحت ہے، نہ کہ بے دخلی۔ علی ابن ابی طالب کی مثال بہت شائستہ فکر سے

جڑی ہوئی ہے۔ باغیوں سے اسی مقصد کے تحت نپٹا جاتا ہے۔ حکومتی فورسز اپنے اہداف کے حوالے سے شکی ہوتی ہیں۔ قیدیوں سے سلوک کے معاملے میں محتاط رہیں۔ وہ لوگ جن کا انحصار باغیوں پر ہے لیکن غیر لڑاکا ہیں، انہیں ہر قسم کے نقصان سے بالاتر سمجھنا چاہیے۔ جب لڑائی ختم ہو تو شکست یافتہ قیدیوں کو جائیداد واپس ہو، یا مہیا کی جائے، اگر وہ ہر قسم کے قابلِ نفرت رویوں کے خاتمے کو قبول کرنے پر راضی ہوں۔

احکام البغت کے حوالے سے ایک چیز غائب ہے کہ وہ کون سے اصول ہوتے ہیں جو باغیوں کی سرگرمیوں میں کارفرما ہوتے ہیں؟ اس سوال کا جواب بھی بہت نازک ہے۔ دائرہ کار کی ابتدائی تفصیل میں ابوالفضل نے بحث کی تھی کہ باغی کسی قسم کے جانی و مالی نقصان کے ذمہ دار نہیں، اگر ایسا کوئی نقصان ہوتا ہے۔

Rebellion and Violence in Islamic Law کے طویل اور مکمل جائزے کے بعد یہ بات مبالغہ آمیز لگتی ہے۔ حتیٰ کہ ابتدائی تفصیل بھی مبالغہ ہے۔ جب خاص قسم کے مسائل پر غور کر کے علما نے لکھا کہ بغاوت کا مطلب کسی ایک شخص کا، یا ان لوگوں کے چھوٹے سے گروپ کا عمل جو صرف حکومت کے خلاف ہو اسے جرم کی ذیل میں رکھا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر، آؤ فرض کرتے ہیں کہ پولیس اسٹیشن پر حملے کے دوران، کسی باغی کو، ایک گھر کے تین افراد مارنے کا موقع ملا۔ ایک ایسے آدمی کے بیٹے مار دیئے جس کے ساتھ باغی کے باپ کی بہت طویل عرصے سے دشمنی چلی آ رہی تھی۔ شہادت اس رویے کی یوں وضاحت کرتی ہے کہ اس میں باغی قوتوں کے رہنماؤں کی متعین کردہ جگہ بھی اس میں شامل ہے۔ اور اپنی جگہ پر واپس آ کر اسے اپنے باپ کو اتنا بتانے کے لیے موقع ملتا ہے کہ کام ہو گیا۔ یہ قتل سرے سے اس بغاوت کے عمل میں ہوا ہی نہیں۔ اور ابوالفضل لکھتا ہے کہ عالمانہ رائے بھی اس شخص کی حفاظت نہیں کرتی جو قتل کے مقدمے کی پیروی کر رہا ہے۔ اس طرح کسی بھی دھڑے کا بہت آگے نکل جانا ممکن ہے۔ دلی خواہش کے ساتھ کسی کو شریعت کے ذریعے حکومتی انتظام چلانا چاہیے یا وہ چلا سکتا ہے۔ لیکن کیا شرعی چہرے مہرے کی کوئی خواہش بذات خود یوں عمل کر سکتی ہے کہ اپنی باتوں کی خلاف ورزی کر لے؟ کیا ایک دھڑا خود بخود عسکری اور شہری اہداف کے درمیان فرق کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ مثال کے طور پر لوگوں سے توقع کرے کہ وہ اس کے دعوؤں کو قبول کریں اور خدا کی ہدایت کے ذریعے حکمرانی کو مناسب

خیال کریں؟

احکام البغت یقینی طور پر، ملٹری آپریشن کے انعقاد کے حوالے سے باغی قوتوں کو کچھ فائدہ دیتی ہے۔ اس معاملے میں جو دائرہ کار ہے وہ پرانی کہاوت اور اصول کی پیروی کرتا ہے: جو لوگ نچلی سطح سے لڑتے ہیں ان کے پاس با قاعدہ فوجی نقل و حرکت کے لیے جگہ ہونی چاہیے۔ چونکہ اشرافیہ کی فوجوں کو اقتدار کی برتری حاصل ہوتی ہے۔ تاہم یہ فائدہ نہ حتمی ہو سکتا ہے اور نہ ہے۔ وہ باغی، جو شرعی عہدے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ بھی ایسے ذرائع استعمال کرنے میں آزاد نہیں۔ جن کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔ اگر وہ ایسا کرتے ہیں...... اگر انصاف کے لیے بھی کرتے ہیں۔ یعنی باغی مستقل طور پر ایسے حربے استعمال کرتے ہیں جو غلط اور درست کے عام معیار کی خلاف ورزی کرتے ہیں تو جھگڑا ہونے کے بعد حکومتی باگ ڈور سنبھالنے کے لیے ان پر کون اعتماد کرے گا۔ ملٹری کو استعمال کرنے میں اچھا اور درست رویہ ان لوگوں کی اچھی نیت کے بارے میں اشارہ کرتا ہے، جو لڑتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں بغاوت کے لیے بیان کردہ جواز یہ ہے کہ اس بغاوت کا مقصد شریعت کے ذریعے حکمرانی ہو۔ اور یہ جواز ان ذرائع پر حدود مقرر کرتا ہے جو باغی استعمال کرتے ہیں۔

جس طرح ابوالفضل لکھتا ہے کہ احکام البغت کے بنیادی احکام، معاصر مزاحمتی دھڑوں کی سچوایشن کے لیے مکمل طور پر اور درست طریقے سے نافذ نہیں ہوتے۔ اہم ترین فرق یہ پایا جاتا ہے کہ احکام البغت کے فریم ورک کی مضمر تجویز یہ ہے کہ باغی تسلیم کرتے ہوں کہ قائم حکومت کے ساتھ ان کی کچھ باتیں مشترک ہیں۔ (حتیٰ کہ قائم حکومت کا نمائندہ بھی پہچانتے ہوں کہ وہ باغیوں کے ساتھ کچھ نہ کچھ مشترک رکھتے ہیں) علما کا بیان کردہ دلائل کے تبادلے کا طریقہ کچھ ایسا ہے جو اس امکان کو ختم کر دیتا ہے یا کم از کم محدود کر دیتا ہے کہ کوئی گروپ دوسرے کو غیر نہ سمجھے۔ دونوں گروہ اپنے طبقے کے رکن رہتے ہیں The Neglected Duty کے مصنفین نے اس طرح نہیں سوچا تھا۔ ان کے نزدیک وہ تمام حکمران جو شریعت کے ذریعے حکومت کرنے میں ناکام ہوتے ہیں، (جس طرح مصنفین نے سمجھا) وہ اسلام کے باغی ہیں۔ ایسے تمام حکمرانوں کو حمایتیوں سمیت قتل کر دینا چاہیے۔

یہی حال ''دی چارٹر آف حماس'' کے مصنفین کا ہے۔ جن لوگوں کے قبضے میں مسلمانوں کی

زمین ہے، چاہے ان کی اپنی لوکیشن کے سبب سے ہے، وہ اسلام کے دشمن ہیں اور ان کے ساتھ جنگجویانہ سلوک ہونا چاہیے۔ حتیٰ کہ وہ بناوٹی مسلمان رہنما جو اسرائیل کے ساتھ مذاکرات کریں یا اس کے مددگاروں کے ساتھ، وہ وہ اس سلطنت سے غداری کریں گے جو خدا نے محمدؐ کے گروہ کو عطا کی تھی۔ اور یہ بناوٹی مسلمان رہنما اپنے رویے سے ظاہر کرتے ہیں کہ وہ مسلمان طبقے کے افراد نہیں۔ ان رہنماؤں اور ''دی چارٹر آف حماس'' کے مصنفین کے درمیان دلائل کے تبادلے کا کسی کو تصور بھی نہیں کرنا چاہیے۔ ''دی چارٹر آف حماس'' خدا کے دعوؤں کی شہادت دیتی ہے اور تمام مسلمانوں کو معافی اور توبہ کی دعوت دیتی ہے۔ قیامت قریب ہے اور خدا رحیم ہے اور اس کے خدمتگاروں کو ایسا ہونا چاہیے۔ اگر توبہ نہ ہوئی تو اس کا نتیجہ وہ جنگ ہے جس کا مقصد ''خدا کے مقصد کی سرخروئی ہے'' (قرآن 8:39)۔ اسرائیل میں ہمیں بتایا جاتا ہے کہ بچوں کے سوا کوئی بھی غیر جنگجو نہیں۔ ان پر کوئی فوجی سرگرمی کی ہدایت نہیں۔ اگر ان کو نقصان پہنچتا ہے تو یہ ان کی غلطی ہے جنہوں نے ان بچوں کو جنگی علاقے میں رکھا۔

دی ورلڈ اسلامک فرنٹ ڈکلریشن کے مطابق، اقوام متحدہ، اس کے اتحادیوں اور اللہ کی راہ میں جدوجہد کرنے والوں کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں۔ مزید یہ کہ ''دی ڈکلریشن'' کے مصنفین اور ان کے درمیان کوئی چیز بھی ڈسکس کرنے والی نہیں، یا تاریخی اسلامی ریاستوں کے حکام اور ان مصنفین کے درمیان کسی قسم کا مباحثہ نہیں ہوسکتا۔ ایک وقت میں چیزیں مختلف بھی ہوسکتی ہیں۔ مثال کے طور پر 1996ء میں اسامہ بن لادن نے سعودی شاہی خاندان کو جزیرہ نمائے عرب سے امریکی فورسز کو نکالنے کا کہا۔ یا ان کو نکالنے کے لیے اپنا ساتھ دینے کو کہا، یا تاریخی اسلامی خطوں میں ان کی قوت محدود کرنے کو کہا۔ 1998ء تک شاہی خاندان اور دیگر مسلم ریاستوں کی اشرافیہ بڑی حد تک اس سے غیر متعلق نظر آتی ہے۔ ''دی ڈکلریشن'' اس زاویہ نظر کو واضح کرتی ہے۔ 2003ء کے موسم گرما میں اسامہ بن لادن نے مسلم حکومتوں کو لعنت ملامت کی کہ انہوں نے افغانستان میں طالبان کے دفاع کے لیے ان کا ساتھ دینے میں ناکام ہیں۔ اس بات سے واضح ہوتا ہے کہ اسامہ بن لادن خود کو باغی کم سمجھتا ہے۔ احکام البنفت کے پیش کردہ تصور کے مطابق وہ خود کو ایک رہنما اور طبقے کے ایک فرد کا ملاپ سمجھتا ہے، جو جدوجہد کے لیے پیدا ہوا ہے۔ یہ بات بہت نازک ہے۔ اسامہ بن لادن نے کہا: مسلمان (جو اس کے بیان کردہ تصور کی تکمیل کر رہے ہیں) ایسے

خطے کا کنٹرول حاصل کرتے ہیں جس میں وہ شریعت کے قانون کا نفاذ کر سکتے ہیں۔ بغیر کسی جغرافیائی سیاسی تاثر کے، اس نے بیان دیا کہ ''مذہب کا وجود رک گیا ہے'' تمام بنی نوع انسان خسارے میں ہے۔''

علما کے تصور کردہ حالات کے درمیان بہت فرق ہے جن کی شقیں احکام البنفت کا ڈھانچا قائم کرتی ہیں۔ اور ابھی ایک اہم رستہ ہے جس سے ہم اس فریم ورک کا نفاذ کر سکتے ہیں۔

ان اصطلاحوں میں، جسے کوئی اس کی گہری ذمہ داریاں اور اندازے کہہ سکتا ہے، یہ ایک جیسے سوال جو باغی گروپ کے رویے سے ان کی سرگرمیوں کے دائرہ کار کے تناظر میں اٹھائے جاتے ہیں، معاصر عسکریت پسندوں کے رویے کے بارے میں بھی پوچھے جاسکتے ہیں۔ کون ان کی نیتوں کے بیانات پر بھروسہ کرے گا جب خود ان کا رویہ ان ماخذات کے حوالے سے غیر مستقیم الرائے ہے، جن کی وہ مسلسل اپیل کرتے ہیں۔ عسکریت پسند بیان دیتے ہیں کہ ان کا مقصد شریعت کے ذریعے حکمرانی قائم کرنا ہے۔ ان کی شریعت سے متعلق سمجھ بوجھ اختلافی ہے، جس طرح عسکریت پسندوں کے حربوں سے متعلق کئی مسلمانوں کی تنقید ظاہر کرتی ہے۔ شبدنا، نعیم اور ابوالفضل جیسے علما کے پیش کردہ متبادلات بھی اختلافی ہیں۔ ان لڑائی جھگڑوں کو ایک طرف رکھتے ہوئے کوئی بھی شخص نیت کا سوال بھی پوچھ سکتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک دھڑے یا مختلف دھڑے، جو رسول کے لبادے کا بھی دعویٰ کرتے ہیں اور قرآن وسنت کی بھی بات کرتے ہیں، کیسے بے امتیاز لڑائی کی طے شدہ پالیسی کا اعلان کر سکتے ہیں؟ یہ بات احتیاط کی متقاضی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ جو لوگ لڑائی میں شریک ہیں بعض اوقات وہ جنگی قوانین کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ کوئی عسکری تشہیری مہم سانحے یا غلطیوں سے پاک نہیں۔ دی ورلڈ اسلامک فرنٹ ڈکلریشن اور دوسرے بیانات میں عسکریت پسند، پالیسی میٹر کے طور پر بے امتیاز لڑائی کی نیت قائم کرتے ہیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہ سب مغلوب اور باہمی انصاف کے اقدامات ہیں۔ (کہ دوسرا فریق ہمارے شہری قتل کرتا ہے سو ہم ان کے شہری قتل کریں گے)۔ یا یہ جواز ہوتا ہے کہ جمہوری ریاست میں شہری نہیں ہوتے ہیں۔ یہ سب جواز قائم کرنے والے نہیں ہیں۔ اور یہی حال ان کا شرعی بنیادوں پر ہے کہ ذرا قائل نہیں کرتے۔ نیت کا سوال مستقل مزاجی پر توجہ دیتا ہے۔ یہ کردار کا پورا باطنی جائزہ لیتا ہے۔ ان عسکریت پسندوں کی شریعت کے ذریعے حکمرانی کی بات پر کون بھروسہ

کرے گا، اگر یہ خود تیار نہ ہوں کہ کوئی ان کو شریعت کے ذریعے چلائے؟

جمہوریت پسند مسلم بھی یقینی طور پر عسکریت پسندوں کے حربے کے مسئلے کی وجہ سے الجھے ہوئے ہیں۔ اس میں جمہوریت پسند، شیخ الازہر، یوسف القرضاوی اور محسن الاوجی کی طرح اس بحث میں شامل ہیں، جس میں عسکریت پسند ان نظیروں کے مطابق لڑنے سے انکاری ہیں جو جنگی ضابطے کے حوالے سے قائم ہیں۔ مسلم جمہوریت پسندوں کی تنقید تو اس سے بھی آگے جاتی ہے۔ ان کے نزدیک عسکریت پسندوں کی جنگی ضابطے کے مطابق لڑائی میں ناکامی، ان کی نیت کے بارے میں سوال اُٹھاتی ہے۔ عسکریت پسندوں کی ناکامی تو بذات خود شرعی استدلال کے عمل تک پھیلی ہوئی ہے۔ خاص طور پر اس تناظر کے ایماندار تجزیے اور جائزے کے حوالے سے جس میں تاریخی فیصلے کیے گئے تھے۔ کُلی طور پر، جمہوریت پسندوں کی منطق سے یہی عیاں ہوتا ہے کہ شرعی استدلال کا عمل، سیاسی ضابطے کی اس قسم کو جائز سمجھنا جس کا عسکریت پسند تصور کرتے ہیں۔ شیدنا، نعیم اور ابوالفضل جمہوری ضابطے کے لیے اسلامی اساس کی صورت میں متبادل فراہم کرتے ہیں۔ ان کے استدلال سے ظاہر ہوتا ہے کہ عسکریت پسند نہ صرف جنگی ضابطے میں کارفرما رجحانات کی خلاف ورزی کرتے ہیں بلکہ وہ مسلمانوں کو قتل کرنے اور مقصد کی خاطر مر جانے کے لیے پکارتے ہیں، جس کی اجازت شرعی استدلال کا عمل نہیں دیتا۔ جہاد کی پکار جو ''دی ورلڈ اسلامک فرنٹ'' اور دیگر عسکریت پسندوں کی تحریروں میں طے شدہ ہے، وہ محض غیر دانش مندانہ نہیں ہے بلکہ بعید از انصاف ہے۔

اس طرح بات کر کے، مسلم جمہوریت پسند، مسلم سیاسی فکر کے مرکزی دھارے سے باہر کھڑے نظر آتے ہیں۔ وہ ایک اور اہم نکتہ پُر انصاف جنگ کی بحث اور پولیٹیکل اتھارٹی کے تعلق سے بھی اجاگر کرتے ہیں۔ اوّل الذکر، کسی حد تک، مؤخر الذکر سے زیادہ نمایاں اور جدا ہے۔ انسان، عسکری انصاف کی آزادی اور دیدہ دانستہ مہم ان طریقوں سے چلا سکتے ہیں۔ جو پسندیدہ صورت یا معاشرتی ضبط کے بارے میں کسی قسم کے سوالوں میں نہیں الجھتے، مسلمان ایسا کر سکتے ہیں اور جنگ میں انصاف کے عسکریت پسند نظریات پر بھی بحث کرتے ہیں۔ ان متبادلات پر غور کیے بغیر، جو اسلامی حکومت اور جمہوریت پیش کرتی ہے۔

غیر لڑاکا لوگوں کو ہدف بنانے کی پالیسی کے واضح اعلان کو، عسکریت پسندوں کے دھڑوں کی

نیت سے متعلق وجہ بھی بیان کرنی چاہیے۔ اور جائزہ لینے پر ہمیں حیرانی ہوسکتی ہے کہ آیا مسلم جمہوریت پسندوں کے نظریے میں کچھ طاقت ہے کہ اسلامی حکومت کا وہ بنیادی نظریہ جو اس للچاوے اور اکساوے کی بنیاد بنتا ہے کہ وہاں طاقت استعمال کریں جہاں استعمال نہیں ہونی چاہیے۔ جو مذاہب کی تاریخ سے واقف نہیں اسے سوچنا چاہیے کہ یہ صرف اور خاص مسلمانوں کا مسئلہ ہے۔ جب کبھی امریکی اور یورپی لوگ ان مسائل پر غور کرتے ہیں، عیسائی عدم برداشت کی میراث ان کے قریب ہوتی ہے۔ یقینی طور پر یہ میراث کہانی کا ایک رُخ قائم کرتی ہے جس سے جمہوریت کا جنم ہوا۔ مسلم جمہوریت پسند بھی اب اس مسئلے کی راہ میں اپنی روایت پر کام کر رہے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ہمیں یاد دلاتے ہیں کہ جنگ سے متعلق فیصلے، پولیٹیکل اتھارٹی کے مباحث سے لگا نہیں کھاتے۔ لیکن ان کا فائدہ مندانہ تعلق جوڑا جا سکتا ہے۔ مذہب کی یورپی جنگوں کے حوالے سے ہمیں اس بہادر کسان کا ریکارڈ بھی ملتا ہے جس نے ایک سپاہی سے پوچھا تھا کہ اس بات پر کون یقین کرے گا کہ تمہارا مقصد پُر انصاف ہے جبکہ تمہارا رویہ غیر منصفانہ ہے۔ مسلم جمہوریت پسندوں کی منطق سے یہی سوجھتا ہے کہ پُر انصاف جنگ کے بارے میں دلائل دینے کا وہی طریقہ ہے جس میں پولیٹیکل اتھارٹی کے بارے میں دعویٰ کیا جاتا ہے۔

مسلم بحث اور دہشت گردی کی جنگ

عسکریت پسندوں کے سچے اسلام کو پیش کرنے کے دعوے میں جو بہت اہم کمزوری ہے وہ بیان کردہ خاتمے اور استعمال کردہ ذرائع میں تضاد ہے۔ وہ لوگ جو شریعت کے ذریعے حکمرانی کو مناسب سمجھتے ہیں ان پر شرعی رویوں کی حکمرانی ہونی چاہیے۔ اگر وہ اس حوالے سے ناکام ہوتے ہیں تو ان کا حق اور انصاف کے مقصد کی نمائندگی کرنے کا دعویٰ مشکوک ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ عسکریت پسند خود اپنے بدترین دشمن ہیں۔

ان کی یہ کمزوری ان لوگوں کے لیے جگہ پیدا کرتی ہے جو متبادلات پیش کریں گے۔ مسلم جمہوریت پسند یہ بحث کرتے ہیں کہ اسلامی روایت، مشورہ سازی، اجماع اور ایمان کی آزادی کی قدر و قیمت طے کرتی ہے۔ اسی سے متعلق اہم نظیریں، خلاف ورزی اور تشدد سے رجوع کرنے کے رجحان کے بارے میں پریشانیاں بھی ظاہر کرتی ہیں۔ اور یہی سب کچھ کم مزاحمت والے مباحث اور گفت وشنید کے طریقوں کے بارے میں بھی ہے۔ جمہوریت کے وکلاء کہتے ہیں کہ روایت مسلمانوں کو کسی ایک سیاسی ضابطے سے نہیں جوڑتی ہے۔ اس کے بجائے روایت مسلمانوں کو یہ ہدایت دیتی ہے کہ وہ تاریخ کے اسباق پر گہرا غور وفکر کریں اور مواقع اور چیلنجز کا خاص ملاپ، جو کئی قسم کے سیاسی سباق میں موجود ہے، اس پر بھی غور کریں۔ عبدالعزیز شیدنا، عبدالحئی النعیم، خالد ابوالفضل اور ان جیسے دوسرے مسلمانوں کے نزدیک، مسلمانوں کے پاس اس فیصلے کے لیے اچھی وجوہ ہیں کہ سیاسی ضابطے کی مناسب ترین شکل (صورت) ان جمہوری اعمال کے

ساتھ نتھی ہے جو تمام شہریوں کو مذہبی اور ایمانی آزادی کے حقوق ادا کرنے کی اجازت دیتی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو عسکریت پسندی کو رد کر دینا چاہیے۔ اور اس کے ساتھ سیاست کی وہ تمام صورتیں بھی جو غیر واضح یا مضمر طور پر مذہبی جبر اور دباؤ کی صورتیں ہیں، انہیں رد کر دیں۔ اور جمہوریت کو آگے بڑھانے کے لیے انہیں یہودیوں، عیسائیوں اور دیگر لوگوں کے ساتھ کھڑا ہونا چاہیے۔ ایسا کر کے، مسلمان خدا اور اس کے رسول کی تکریم کریں گے اور ان کی اقدار کو آگے بڑھائیں گے جو شرعی استدلال کے عمل میں پوشیدہ ہیں۔

مسلم جمہوریت پسند غالب ہوں گے، اس کے کتنے امکانات ہیں؟ اس جواب کا انحصار ان کی پیشکش کی منطق پر ہے۔ مثال کے طور پر، ہم پوچھ سکتے ہیں کہ جمہوریت کے وکلاء قائل کر دینے والا رستہ اپناتے ہیں۔ یا کچھ عرب قبائل کے پھرنے سے متعلق ابوبکر کی پالیسی سے ملتی نظیروں کا استعمال، درست ہے۔ یہ ایک بہت اہم سوال ہے۔ یہ بہت محتاط جواب کا متقاضی ہے۔ مسلم جمہوریت پسندوں عسکریت پسندوں کی بحث کے تقابل سے کوئی بھی یہ کہہ سکتا ہے: جہاں تک عسکریت پسندوں کا تعلق ہے، وہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ابوبکر کے فیصلے کا مطلب خود ساختہ ہے، جسے دلیل کی کوئی ضرورت نہیں۔ ان کی بحث کسی تاریخی ریکارڈ سے لگا نہیں کھاتی۔ اور اس واقعہ کی روایات تشریح و توضیح کے لیے بالکل واضح ہیں۔ جبکہ جمہوریت پسند وکلاء کے پاس روایت کا پیمانہ ہے شرعی استدلال، بحث کی روایت ہے جس میں خدا کی ہدایت حاصل کرنے کی امید میں دلائل کا تبادلہ کرتے ہیں۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ استدلال کی کوئی حد نہیں۔ اس عمل میں شریک لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا کوئی انت نہیں۔ اس عمل میں شریک لوگ، قرآن اور پیغمبر کی مثال کی اتھارٹی کو تسلیم کرتے ہیں۔ انہیں لازماً اجماعی نظیروں پر بھی عمل ظاہر کرنا چاہیے، جو ابتدائی نسلوں نے قائم کی ہیں۔ انہیں اس اصول کو بھی بیان کرنا چاہیے جس سے ان نظیروں اور آج کے مسلمانوں کے سیاق و سباق کے درمیان تعلق قائم ہوتا ہے۔ ان حدود کے بغیر کوئی شرعی استدلال نہیں۔ یہ مسلمان جان چکے ہیں اور تقریباً چودہ صدیوں سے اس پر عمل کر چکے ہیں۔ اس کے لیے سخت قسم کی حد کھینچنا ممکن ہے۔ پُر دلیل بحث کا مقصد مختصر کم مزاحمتی طریقہ بھی قائم ہو سکتا ہے جس سے اس عمل کی افزائش ہوتی ہے، عسکریت پسندوں کے مقام کی بحث کو ختم کرتی ہے۔ خاص طور پر یہ کسی رائے کے رد کے لیے کم استعمال ہوتی ہے۔ اس حوالے سے اگر اور کچھ بھی نہ ہو، مسلم جمہوریت پسند بحث کو بہتر کر سکتے ہیں۔

اس طرح جمہوریت پسندوں کی بحث کی قدر و قیمت کا تعین کرنا بہت اہم ہے۔ لیکن اسلامی گورننس کے وکلاء اور جمہوریت پسندوں کے درمیان مقابلہ محض متون کی تشریح یا نظیر کی اصلیت کے تقابل کا معاملہ نہیں ہے۔ یہ مقابلہ اصل میں، شریک کار لوگوں کے ماضی اور حال کے درمیان مماثلت اور جرأت بیان کرنے کا ہے۔ اور دوسروں کو قائل کرنے کا ہے کہ یہ مماثلت مسلم طبقے کو خدا کی طرف بلانے کے مقصد کو پورا کرنے کے قابل کرتی ہے۔ اس حوالے سے مسلم جمہوریت پسندوں کو ہمیشہ چیلنجز کا سامنا رہا ہے۔ ابتدائی دور میں جمہوریت سے تعلق یورپی کالونیل ازم کے تحت، مسلمانوں کی سوچ جمہوریت کے وکلاء کو جبر و استبداد کے غلام کہتی تھی۔ حالیہ یورپ میں مسلمانوں کی غیر یقینی پوزیشن اسلام کی تاریخی سلطنت میں موجود فعال اور سرگرم کارکنوں کے ساتھ چیلنج دیتی ہے اور فرانس میں آنے والے شمالی افریقہ کے لوگوں کی مشکلات بھی واضح کرتی ہے، یا یورپی یونین میں ترکی کی ممبر شپ کی درخواست پر حزب اختلاف کا کردار اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ جمہوری ریاستیں مسلمانوں کے ساتھ ان طریقوں سے معاملہ طے کرنے میں ناکام ہیں جو برابری کا سمجھا جاتا ہے۔ رشدی کا معاملہ اور حالیہ ڈینش کارٹون کا اختلاف اور عورتوں کے حجاب پہننے پر مباحث، ان مسائل میں مزید اضافہ ہے۔

امریکہ میں 1980ء اور 1990ء میں مسلمانوں کی ترقی سے جمہوریت کے مسلم وکلاء کا مستقبل زیادہ پُر امید لگتا تھا۔ نائن الیون کے بعد مسلمانوں سے مختلف سلوک کی کہانیاں اور حب الوطنی کے قانون پر نظر ثانی کے مباحث سے مسلم میگزین بھرے پڑے ہیں۔ سب سے زیادہ، مسلم جمہوریت پسندوں، اور اسلامی حکومت کے وکلاء کے درمیان مباحث، امریکہ کی ڈیزائن کردہ دہشت گردی مخالف جنگ سے جوڑا جاتا ہے۔ مسلمان اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ صدر جارج ڈبلیو بش، وزیراعظم ٹونی بلیئر اور دیگر جمہوری ریاستوں کے رہنما عسکریت پسندوں کے ساتھ جنگ و جدل کی تشریح یوں کر چکے ہیں کہ یہ آزادی سے محبت کرنے والوں اور نہ کرنے والوں کے درمیان جنگ ہے، یا ان لوگوں کے درمیان جنگ جو جمہوریت کو انسان کے لیے بہتر حکومت سمجھتے ہیں اور دوسرے وہ جو مشرق وسطیٰ میں طالبانائزیشن کی وکالت کرتے ہیں۔ افغانستان میں طرزِ حکومت کی تبدیلی اور عراق میں مشرق وسطیٰ میں جمہوریت لانے کے مقصد سے حکومتی تبدیلی نے مسلمانوں میں جنگی انصاف اور بڑی جمہوری حکومتوں کی نیتوں کے بارے میں وسیع مباحث کے دروازے کھول دیئے ہیں۔

مسلمانوں کی پُر انصاف جنگ کی بحث، دہشت گردی کی جنگ تک پھیل جاتی ہے۔عسکریت پسندوں کی شائع کردہ کتابیں اور بیانات اور مسلم جمہوریت پسند، ان مسائل پر بہت توجہ مرکوز رکھتے ہیں۔ مؤخرالذکر یہ آواز اٹھاتے ہیں کہ دہشت گردی کی جنگ مسلمانوں میں جمہوریت کے مقاصد کو نقصان پہنچا رہی ہے۔عسکریت پسندوں کا پُر خطاب انداز سمجھنے میں مدد کرتا ہے کہ ایسا کیوں ہے؟

مسلم جمہوریت پسندوں کی پریشانیاں

عبدالحئی النعیم دہشت گردی کی جنگ کے بارے میں اپنے مضامین کے ایک پورے سلسلے میں اظہار کرتا ہے۔نومبر 2001ء میں نعیم اس سوال کہ ''کیا یہ ایک نئی قسم کی جنگ ہے؟'' کی آن لائن گفتگو میں شامل ہوا۔''11 نومبر اور اس کا انجام'' پر بحث کرتے ہوئے کہا کہ ان حملوں نے انسانی حقوق کے عالمی معیار کی خلاف ورزی کی اور یقین دلایا کہ جو لوگ ان مجرموں کے خلاف لڑیں گے ان کا اخلاق اور رویہ ایسا ہونا چاہیے جو ان معیارات کی تصدیق کرتا ہو۔ان دہشت گردوں کے خلاف جنگ میں باہمی مشترکہ کوشش بھی شامل ہو جو عالمی اداروں اقوام متحدہ اور انٹرنیشنل کرائم کورٹ پر بھی توجہ دے۔ مزید یہ کہ اس مہم کا مقصد ان ممالک کی پوری شمولیت ہونا چاہیے جو القاعدہ اور اس قسم کی ذہنیت رکھنے والے لوگوں سے متاثر ہوئے ہیں۔نعیم کے فیصلے کے مطابق 9/11 کے بعد امریکی سکیورٹی کونسل کی دو قراردادوں، افغانستان میں القاعدہ کے خلاف یا طالبان حکومت کے خلاف، کسی قسم کا فوجی ایکشن کرنے کا واضح اور جامع اختیار دینے میں ناکام ہوئی ہیں۔امریکہ اور اس کے اتحادیوں کی تیاری، بغیر کسی اختیار کے آگے بڑھنے سے، جمہوری پالیسیوں کی نہایت مضحکہ خیز مثال قائم کرتی ہے۔

نعیم نے اس کی تقلید میں 2002ء کے مضامین Upholding International Legality Against Islamic and American Jihad میں بھی اسی قسم کا اظہار کیا۔جس طرح عنوان ظاہر کرتا ہے، نعیم افغانستان میں امریکی کوششوں کے قانونی مقام اور 9/11 حملوں کے قانون مقام کے بارے میں سوالات سے مضمون کا آغاز کرتا ہے۔اور پھر ایک زیادہ نتیجہ خیز نکتے کی طرف آتا ہے۔بطور مسلمان اور جمہوریت کا وکیل ہونے کے سبب نعیم فیصلہ دیتا ہے کہ دہشت گردی پر جنگ کا انعقاد اس کے اپنے کیس کے لیے نقصان دہ ہے۔وہ کہتا ہے کہ جمہوریت پسند ان رکاوٹوں کے

لیے کوشش کرتے ہیں جو مسلم معاشروں میں اندرونی طور پر موجود ہیں۔ یہ رکاوٹیں شرعی استدلال کے عمل میں تعمیر شدہ اعتدال پسندی بھی شامل کرتی ہیں۔ یہ اندرونی رکاوٹیں بیرونی عوامل سے پیچیدہ بھی ہو سکتی ہیں۔ اور یوں امریکہ کی خارجہ پالیسی اس کا بھی خیال رکھا جانا چاہیے۔ امریکی حکومت کا حق ہے اور فرض بھی ہے کہ وہ اپنے شہریوں کی حفاظت کرے۔ لیکن اس طویل المدتی دلچسپی کا تقاضا ہے کہ اس حق کا عمل ان طریقوں سے ہونا چاہیے جو جمہوری اقدار پر قناعت کرتے ہیں۔

> امریکی فارن پالیس (اسلامی معاشروں میں) سماجی تبدیلی کے لیے اندرونی اوّلین شرائط کو قطع کرنے کا کام کرتی ہے۔ بیرونی خط کے احساس کو بڑھاتی بھی ہے جس سے اعتدال پسندوں کی، مورچہ بندی کے لیے، حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔ اس سے عالمی انسانی حقوق کے قانونی طور پر جائز ہونے کے بارے میں مضبوط شکوک کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔ حالیہ قانونی ناکامی، اسلامی معاشرے میں جہاد کے عمل اور روایتی فہم کے خلاف بحث کے سیاسی حیطۂ عمل اور نظریات میں نیا راستہ بناتی ہے۔

اس سلسلے میں 2 مضامین 2005ء میں شائع ہوئے۔ ہمیں اس نکتے کی پذیرائی و تعریف کے لیے اس کی ہر بات سے متفق ہونے کی ضرورت نہیں۔ بہت سے لوگ حیران ہوں گے کہ آیا اس کے مباحث اقوام متحدہ کے اعمال پر کافی بوجھ ڈالتے ہیں۔ نعیم ایسے سوالات کے لیے نئی راہیں تخلیق کرتا نظر آتا ہے۔ جب وہ دیکھتا ہے کہ سکیورٹی کونسل کے تمام مستقل ممبران موجودہ عہدہ ان طریقوں سے استعمال کر چکے ہیں، جن سے ان کی نیت صرف اپنی قوت و مفادات بڑھانے کی محسوس ہوتی ہے بجائے عالمی قانون کی حکمرانی قائم کرنے کے، ہمارے مقاصد کے لیے اہم ترین وہ نتیجہ کن فیصلہ ہے: امریکہ اور اس کے اتحادیوں کا رویہ، اسلام کی تاریخی سلطنت میں، جمہوریت کے مقصد میں سرنگ بناتا ہے۔

مسلمان جمہوریت پسندوں کی کامیابی کا انحصار نہ صرف ان کے مباحث کی منطق پر ہے بلکہ جمہوری ریاستوں کے رویے کی سمجھ بوجھ پر بھی ہے۔ شرعی فریم ورک میں جمہوریت کی اپیل کا حصہ اتنا ہے کہ شریعت مسودہ سازی کے طریقے کو ٹھوس شکل دیتی ہے۔ نعیم کے مباحث اس پریشانی کو ظاہر کرتے ہیں کہ دہشت گردی کی جنگ کے قواعد اور چال چلن، اس احساس میں ابہام پیدا کرتے ہیں کہ جمہوری سیاست، پالیسی طریقہ کار کے ساتھ باہمی تعلق پیدا کرتی ہے، جو فکری

ہے اور وسیع شمولیت کی متقاضی ہے۔ ایسا طریقہ کار، ایسے عمل کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس کی بنیاد ان متاثرین کی اکثریت کے اجماع پر ہے۔ لیکن ایسا نہ بھی ہو تب بھی کم از کم جو ذمہ داری کی پوزیشن میں ہیں اُن سے وسیع حمایت تو مل سکتی ہے۔ مسلم جمہوریت پسند ایک ایسے طریقہ کار کا تصور کرتے ہیں جس میں دلائل کا تبادلہ ہو، جس میں تاریخی مثالوں اور موجودہ قانون کے حوالے ہوں اور موجودہ کیس کے حقائق پر مباحث ہوں۔ جمہوری پالیسی سازی ان طریقہ ہائے کار کی توسیع ہو جاتی ہے جو اُن مسلمانوں کے لیے جانی پہچانی چیز ہے جو شرعی استدلال کے عمل سے واقف ہیں۔ یہ تصور مسلم جمہوریت پسندوں کے تیار کردہ کیس کے لیے بہت اہم ہے کیونکہ امریکہ بائی پاس کرتا ہے، یا مشورہ سازی کے کم مزاحمتی طریقوں سے اُن کا کیس خراب کرتا ہے۔ اس سے جمہوریت کے مثال کنندگان کے دلوں کی منافقت جھلکتی ہے۔

دوسرے مسلمان جمہوریت پسندوں کے تبصروں سے ہی فکرمندی جھلکتی ہے۔ اگر وہ جمہوری ریاستوں کے رویے میں ناانصافی محسوس کرتے ہیں۔ کیا مسلمان یقین کریں گے کہ جمہوریت جائز ہے۔ نعیم کی تنقید خبردار کرتی ہے:

اگر امریکہ اور اس کے اتحادی محتاط نہیں رہتے تو دہشت گردی کی جنگ عسکریت پسندوں کو سنہری موقع دے گی۔ عسکریت پسندوں کے بیان کردہ مقاصد اور ذرائع، جو وہ استعمال کرتے ہیں، ان کے درمیان خلا، اصل میں ان کی سب سے بڑی کمزوری ہے۔ جمہوریت کے دفاع کنندگان کو ایسا سبب نہیں بننا چاہیے کہ مسلمان انہیں کسی مشابہاتی خلا سے پہچان کریں۔ یہ سوال ''کون یقین کرے گا کہ تمہارا مقصد پُر انصاف ہے جبکہ تمہارا رویہ غیر منصفانہ ہے؟'' عسکریت پسندوں اور جمہوریت پسندوں کے لیے بھی معافی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ شہادت یہی ملتی ہے کہ اسلامی حکومت کے وکلا اس سوال کے بارے میں یہی سمجھتے ہیں کہ اُن کے مقصد کے لیے بہت سودمند ہے۔ کچھ لوگ مہارت سے سوال کو دبا رہے ہیں۔

عسکریت پسند اور دہشت گردی کی جنگ

تمام اشارے یہی ملتے ہیں کہ مسلمان عسکریت پسند اور عام طور پر اسلامی گورننس کے وکلا اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ دہشت گردی کی جنگ نے سیاسی اور فوجی مقاصد بڑھانے کا غیر نظیری موقع دیا ہے۔ ہمارے مقصد کے لیے اس نتیجے کی اہم ترین گواہی اس طریقے میں پنہاں

ہے جس سے رہنما نمائندوں کی انشا پردازی اور خطابت امریکہ اور اس کے اتحادیوں کی پالیسیوں طرف مسلمانوں کی توجہ مبذول کراتی ہے۔ اس کا مظاہرہ ہم پہلے ہی سے دیکھ چکے ہیں۔ مثال کے طور پر 7/7 کے حملوں کا الظواہری کا پیش کردہ جواز: ''تم نے ہمارے ملکوں میں خون کے دریا بہا دیئے، ہم بھی تمہارے ملکوں میں غیض وغضب کا طوفان برپا کریں گے۔'' القاعدہ کی متبادل انصاف کی یقین دہانی کے سلسلے میں وہ کہتا ہے کہ تشدد، تشدد کا حق دار ہے۔

فنِ خطابت کا ایک لطیف نمونہ دوسری طرف سے اور حیران کن سمت سے آتا ہے جب ایرانی صدر احمدی نژاد نے مئی 2006ء میں صدر بش کے نام ایک خط شائع کیا۔ زیادہ تر امریکی اور یورپی مبصرین نے اس خط کو غیر متعلق کہا۔ اس کے جواب میں سیکرٹری آف سٹیٹ کنڈولیزا رائس نے عجب رستہ اختیار کیا۔ اس خط کو معطل قرار دیا کہ اس میں کوئی بھی سنجیدہ تجویز ان کے لیے نہیں جو خطرناک ایشوز پر پالیسی بناتے ہیں۔ یہ ایشو ایران کے نیوکلیئر پروگرام کے ساتھ کس طرح نپٹنے کا ہے۔

ایک حوالے سے سیکرٹری کنڈولیزا رائس درست تھی کہ ایرانی صدر کے خط میں اس ایشو پر کوئی بات نہیں تھی۔ اور نہ ہی لبنانی حزب اللہ یا عراقی مزاحمتی تحریکوں کو مادی امداد دینے کی ایرانی پالیسی کے بارے میں ٹھوس تجاویز تھیں، جس سے عالمی خدشات دور ہوتے۔

اس کے بجائے کئی قسم کی اور بہت زیادہ درج اور حوالہ دیئے جانے والی باتیں تھیں، جن میں احمدی نژاد کی تیاری کو امام غائب کے ظہور سے منسوب کیا گیا تھا۔ اور نیوکلیائی جنگ کے امکان پریشان کن نہیں تھے۔ اس لیے کچھ مبصرین نے اس کے ذہنی توازن پر سوال اٹھایا۔

احمدی نژاد کا خط مسلم منصفانہ جنگ کی بحث میں اہم مداخلت ہے۔ ایک دفعہ ہم اسے اسلام کی ریپبلک کے مشن کی تفصیلات کے تناظر میں رکھتے ہیں۔ اور اس کے مخاطب امریکی صدر اور اس کے ایڈوائزر کے بجائے نوجوان مسلمان سمجھتے ہیں۔ یہ دستاویز مکمل طور پر اس تجزیے کی واضح مثال ہے، نعیم جس کے خوف کا اظہار دہشت گردی کی جنگ کے تناظر میں کرتا ہے۔

احمدی نژاد نے 2005ء میں اسلامی ریپبلک آف ایران کے صدر کا حلف اٹھایا، جو 1978ء کے انقلاب کا ابتدائی حمایتی ہے۔ وہ آغاز ہی سے ریپبلک آف ایران کے سیاسی معاملات میں بہت فعال اور سرگرم رہا ہے۔ انقلابی گارڈ کا رکن ہونے کی حیثیت سے، عراق کی جنگ میں بہت خدمات انجام دیں۔ ایرانی زخمیوں کی تعداد تقریباً دس لاکھ بنتی ہے اور غالباً اتنی ہی تعداد دوسری طرف عراق کی بنتی ہے۔ جنگ اس وقت شروع ہوئی جب صدام نے عراقی فوجی دستوں کو ایرانی

سلطنت کی سرحدوں میں داخل ہونے کا حکم دیا۔ یہ 1980ء کی بات ہے۔ اور اس کا خاتمہ 1988ء میں ہوا۔ آیت اللہ خمینی نے امن معاہدہ کیا، جس کو اس نے زہر پینے سے بدتر کہا۔ یہ جنگ صدام کی خواہش پر ہوئی۔ اس کا مقصد نئی ایرانی حکومت کو قائل کرنا تھا کہ وہ تشہیری مہم کو بند کریں، جس میں وہ کہتے ہیں کہ عراقی شیعہ اور دیگر عراقی صدام کی حکومت سے مطمئن نہیں ہیں۔ خمینی اور انقلابی حکومت کے لیے صدام کی یہ شورش اسلامی ریاست پر حملہ تھی۔ اور یوں اسلام کے خلاف کفر کی بغاوت تھی۔

جب احمدی نژاد 2003ء میں ایران کا میئر بنا تو اس نے جنگ میں مارے جانے والے ایرانیوں کی میتیں شہر کے مرکزی چوراہوں پر لانے کی تجویز دی۔ اسلامی ریاست کے لیے بطور شہدا ان کے کردار پر زور دیا۔ عمومی طور پر احمدی نژاد کی سیاسی خطابت ایک جاری انقلابی جدوجہد کی تصویر کشی کرتی ہے۔ ''ہم نے باری باری حکومت کے لیے انقلاب میں حصہ نہیں لیا۔'' یہ بات اس نے اپنی صدارتی مہم کے دوران کہی تھی۔ ''یہ انقلاب پوری دنیا کی حکومت کے لیے کوشش کرتا ہے۔'' اس مقصد کے ساتھ احمدی نژاد نے مسلم ریاستوں کے درمیان بہتر روابط کی وکالت کی۔ اور ایران اور پڑوسی ممالک کے ساتھ اتحاد قائم کرنے کی وکالت کی۔ یہ انتظام ویزے کی سہولت ختم کر دے گا، تاکہ لوگ مثال کے طور پر حج اور زیارات کے حوالے سے آزادی کا مزہ چکھ سکیں۔ شیعہ اہل ایمان کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ عراق کے شہروں، کربلا اور نجف میں اہم ترین مزارات ہیں۔

زیادہ بنیاد پرستانہ طریقے سے احمدی نژاد کے فنِ خطابت سے ہی چھلکتا ہے کہ دنیا کے بارے میں اس کے تصور کے لیے اسلامی عقیدہ لازمی ہے۔ اس کے نزدیک 1978ء کا انقلاب خدا کی رحمت سے آیا۔ بیک وقت انقلاب کی جانب ہوتی مسلسل طویل جدوجہد سے عزم و ارادہ کی اہمیت اور مقاصد حاصل کرنے کے لیے خطرات مول لینے پر رضامندی نظر آتی ہے۔ مقاصد جو دوسروں کو احمقانہ نظر آتے ہیں۔ 26 اکتوبر 2005ء میں مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کی کانفرنس میں اب صدر احمدی نژاد نے موجودہ حالات کے سوالات پر بات چیت کی۔ خاص طور پر اسلامی انقلاب کی تفصیل کے تناظر میں جو اسرائیل اور فلسطین سے متعلق تھے، اس نے کانفرنس کے منتظمین سے ''The World without Zionism'' (صیہونیت کے بغیر دنیا) کے موضوع کے چناؤ کی سفارش کی۔ یہ کہتے ہوئے کہ اس قسم کی تبدیلی کے لیے جرأت کی ضرورت ہوتی ہے، جس سے اس جملے کا

نفاذ ہو، احمدی نژاد نے کہا کہ اسرائیلی۔فلسطینی جھگڑا محض زمین پر لڑائی کا معاملہ نہیں ہے۔ یا یہ یہودیت اور اسلام کا معاملہ نہیں ہے بلکہ دنیاوی معاملات میں اسے قائد کے لیے مسلسل جدوجہد کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ لازمی طور پر ایسا معاملہ سمجھنا چاہیے جس کا تعلق بنی نوع انسان کی منزل اور فطرت سے ہے۔ جیسا کہ اس نے کہا یروشلم میں مقبوضہ حکومت کا قیام اصل میں اسلامی دنیا کے خلاف دنیا کے جابر (امریکہ) کا بڑا اقدم تھا۔ بہت لوگ کہتے ہیں کہ اسرائیل کی تخلیق اب ختم نہیں ہوسکتی، کہ دنیا کا تصور امریکہ اور صیہونیت کے بغیر ممکن نہیں۔ لیکن احمدی نژاد نے کہا کہ ہم جانتے ہیں کہ یہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے۔ امریکہ، اسرائیل اور صیہونیت کا زوال ایک ممکن کام ہے، اور نعرہ ہے۔ ہم یہ کیسے جانتے ہیں؟ ہمیں اس کا علم 1978ء کے انقلاب اور اسلامک ریپبلک آف ایران کی سابق تاریخ سے ہوتا ہے۔

> ”اس ملک میں ایک ظالم حکومت تھی جو غیر جمہوری اور سر سے پاؤں تک مسلح تھی۔ اور ان کے تحفظ کے لیے ساواک (SAVAK) تھی، جو سب کی نگرانی کرتی تھی۔ ہر وقت خوف کا ماحول رہتا تھا۔ جب ہمارے امام خمینی نے کہا کہ حکومت ہٹا دو تو کئی لوگ، جو سیاسی طور پر باخبر تھے، انہوں نے کہا کہ یہ ناممکن ہے۔ تمام بددیانت حکومتیں اس حکومت کی حمایت کر رہی تھیں، جب امام خمینی نے اپنی تحریک شروع کی۔ تمام مغربی اور مشرقی حکومتوں نے اس ظالم حکومت کی حمایت کی ......اور کہا کہ اس حکومت کو ہٹانا ناممکن ہے۔ لیکن ہمارے لوگوں نے مزاحمت کی۔ اب 27 سال سے ایسی حکومت چلا رہے ہیں جس کا انحصار امریکہ پر نہیں۔ مشرق و مغرب کا دنیا پر ظلم ختم ہونا چاہیے۔ لیکن وہ کمزور لوگ جو صرف یہ دیکھ سکتے ہیں کہ ان کے سامنے کیا پڑا ہے۔ اس پر یقین نہیں کر سکتے۔“

یہاں مشرق کے حوالہ سے مراد پرانی سوویت یونین ہے۔ احمدی نژاد نے بات جاری رکھی کہ اس عظیم الشان سلطنت سے منسوب ظلم عظیم کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ اس وقت کون یقین کر سکتا تھا کہ ہم نے مشرقی سلطنت کو تباہ ہوتے دیکھا۔ ”لیکن ہم اس کا زوال اپنی زندگیوں میں دیکھ چکے ہیں اور اس کی تباہی کچھ ایسے ہوئی ہے کہ جب ہم کتب خانوں کا رخ کرتے ہیں تو وہاں بھی اس کا نام ونشاں نہیں ملتا۔“ اسی طرح امام خمینی نے کہا کہ ”صدام کو اب لازمی جانا چاہیے اور کہا کہ صدام

اب اتنا کمزور ہو جائے گا کہ اس کا کوئی تصور نہیں کر سکتا۔'' اب صدام زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے اور اس پر مقدمہ چل رہا ہے۔ احمدی نژاد نے جو صدام کے زوال میں امریکہ اور اس کے اتحادیوں کا ذکر نہیں کیا تو یہ کوئی زمانہ سازی یا چالبازی یا نالائقی نہیں تھی۔ ایرانی صدر کے نزدیک درج بالا واقعات خدا کی منشا و مرضی کے مطابق ہوئے، جو سب کچھ کر سکتا ہے اور وہ ظالموں کے ہاتھوں سے بھی مرضی کے معاملات میں تبدیلی لاتا ہے۔ امریکہ اور اس کے اتحادی عراق میں غلط نمود و نمائش کے تحت داخل ہوئے، اور اپنا تسلط بڑھانے کی نیت رکھتے تھے۔ تاہم وہ بھی زوال کا شکار ہوں گے۔ آخر میں اسرائیل کا نام و نشان بھی مٹ جائے گا، جس طرح سوویت یونین کے ساتھ ہوا۔ یوں احمدی نژاد نے اپنے سامعین کو کوئی بھی مصالحت نہ کرنے پر اکسایا۔ اور یہ بھی سمجھایا کہ اسرائیلی فوجوں کے غزہ پٹی کو 2005ء میں چھوڑنے کی چالاکیوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے۔ فلسطین کے معاملہ پر کوئی مصالحت نہیں ہو سکتی۔ احمدی نژاد نے تقریر کا خاتمہ اسلامی ریاستوں کے رہنماؤں کو خبردار کرتے ہوئے کیا ''وہ لوگ جو بند کمروں میں بیٹھے ہوئے ہیں وہ اسلامی قوم کا فیصلہ نہیں کر سکتے اور نہ اسلامی دشمن کو اسلامی دنیا کے مرکز میں رہنے کی اجازت دے سکتے ہیں۔'' اس تقریر کا پیغام احمدی نژاد کے عقیدے اور ایمان کی تصدیق کرتا ہے، کہ اسلامک ریپبلک آف ایران اور اس کی انتظامیہ تاریخ کی تحریک کے ساتھ صف بستہ نہیں۔ ''شہیدوں کے خون کا شکریہ کہ ایک نیا اسلامی انقلاب برپا ہو چکا ہے۔ اور یہ اسلامی انقلاب (2005ء کا اس کے یوم تاسیس کا سال) اگر خدا نے چاہا تو دنیا میں ناانصافی کی جڑیں کاٹ دے گا۔ اور اس اسلامی انقلاب کی لہر پوری دنیا تک پہنچے گی۔''

احمدی نژاد کی فکری رسائی 2005ء سے اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ اس عقیدے اور طاقت کی سیاست کے درمیان کوئی تضاد نہیں۔ مثال کے طور پر ایرانی صدر سمجھتا ہے کہ نیوکلیئر پاور میں ایرانی کی ترقی سے، ریپبلک آف ایران کی دنیاوی معاملات میں قیام میں تبدیلی لاتی ہے۔ اگرچہ اس کے یہ عوامی بیانات اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ایران کا ایسا کوئی منصوبہ نہیں کہ وہ نیوکلیائی پروگرام کو ہتھیاروں کی تیاری کے لیے استعمال کرے گا۔ احمدی نژاد یقینی طور پر اس بات کو جانتا ہے کہ اسلامک ریپبلک آف ایران سے کوئی بھی ریاست کسی قسم کا معاہدہ کرتے ہوئے اس قسم کی تبدیلی کے امکان کو ذہن میں رکھے گی۔ احمدی نژاد نے 15 نومبر 2006ء کو اعلان کرتے ہوئے کہا کہ ایران کے پاس فل نیوکلیئر فیول سائیکل ہے۔ یہ اعلان اس بات کا یقین دلانے کا

طریقہ ہے کہ اسلامک ریپبلک آف ایران نے دنیاوی معاملات میں قیادت کے لیے ایک اور اہم قدم اٹھایا ہے۔ خاص طور پر اس قسم کی ترقی کو عالمی سیاست کی موجودہ حالت پر احمدی نژاد کی تنقید کے تناظر میں رکھنا چاہیے۔ مثال کے طور پر اقوام متحدہ کی سکیورٹی کونسل کے ٹھوس اصول و قواعد، جس کے پانچ اراکین کے پاس اس کے فیصلوں پر ویٹو پاور کا اختیار ہے۔ یہ کوئی انصاف نہیں کہ صرف چند ریاستیں بیٹھ جائیں اور عالمی طور پر منظور ہونے والی باتوں کو ویٹو کریں۔ اگر اس قسم کا کوئی استحقاق قائم رہنا چاہیے تو پھر مسلم دنیا، جس کی آبادی 1.5 ملین ہے، اسے بھی یہ استحقاق ملنا چاہیے۔ مسلم دنیا کے حوالے سے احمدی نژاد اس بات کی دلالت کر رہا تھا کہ ایران مسلم ریاستوں کے درمیان قائدانہ قوت ہے۔ اور سکیورٹی کونسل کی نشستوں پر مستقل طور پر براجمان بڑی طاقتوں کے ساتھ کھڑے ہونے کا حق دار ہے۔ احمدی نژاد کی عراق، شام اور لبنان کے حوالے سے پالیسی اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ وہ ایران کو اسلام کے تاریخی ذہن میں اس سیادت کے لیے موزوں امیدوار خیال کرتا ہے۔ اور وہ اس کردار کو ایرانی آئین کی شرط کے ساتھ جوڑتا ہے کہ اسلامک ریپبلک آف ایران کی پالیسی، ہر کہیں مسلم مفادات کی حفاظت ہے۔ اور زیادہ بہتر طریقے سے اولین طور پر ان مسلمانوں کے مفادات جو شیعہ عقیدے سے پہچانے جاتے ہیں۔

احمدی نژاد کا تعلق علما کے دھڑے سے نہیں۔ وہ ان کا رکن نہیں، جس طرح الظواہری اور اسامہ بن لادن ہیں۔ احمدی نژاد کی اسلامی فہم اور سمجھ بوجھ الظواہری اور اسامہ بن لادن اور دیگر عسکریت پسندوں کے پیش کردہ تصور میں کئی اہم تفریقیں ہیں۔ اور خاص طور پر احمدی نژاد کے عہدے کا بھی امتیاز ہے۔ اسلامک ریپبلک آف ایران کا صدر ہونے کے ناتے سے احمدی نژاد پر کچھ آئینی پابندیاں بھی ہیں۔ بیک وقت وہ کئی قسم کی پریشانیوں کے جائز اور حلال ہونے کے بارے میں اظہار کرتا ہے، جس طرح القاعدہ کی قیادت کرتی ہے۔ جب احمدی نژاد اسلامی ریاست کے مقاصد کے بارے میں بات کرتا ہے تو اس کے پس منظر میں اسلامک ریپبلک کے ادارے ہوتے ہیں۔

احمدی نژاد کے عوامی بیانات سے شریعت کے کردار سے اس کی لگن منعکس ہوتی ہے۔ یہ بیانات اس بات کی بھی دلالت کرتے ہیں کہ وہ اسلامی حکومت کو آزاد جمہوریت سے امتیازی اور برتر سمجھتا ہے۔ ایرانی صدر ہمارے وقت کے بحرانوں کو بنی نوع انسان کے بارے میں سچ کی گواہی دینے کے موقع کے طور پر سمجھتا ہے،، جو کہ اسلام کا سچ ہے۔ اس کے نزدیک جائز اور قانونی ہونے کا مقابلہ جاری ہے۔ احمدی نژاد ایران کے لیے قیادت کی مہم چلا رہا ہے۔ پہلے اسلامی دنیا

کی قیادت، پھر عالمی طبقے میں قیادت۔ اس کے خیال میں ایران کی آبادی، معدنی ذرائع، جغرافیہ اور تاریخ، یہ سب مل کر اس کی قسمت میں قیادت لکھ چکے ہیں۔ اگر ایران قیادت کرے گا تو اسلامی بینر کے تحت کرے گا۔

اس موقع پر احمدی نژاد شیعہ سنی اختلاف پر زور دینے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ امریکہ کے ساتھ جدوجہد سب سے برتر ہے اور وہ (آیت اللہ خمینی کی طرح) امید کرتا ہے کہ دوسرے لوگ فتح حاصل کرنے کے لیے اپنے اختلافات کو ایک طرف رکھ کر اس کا ساتھ دیں گے۔ اس دوران میں وہ تمام قوموں کو مذہب کے راستے پر پکارتا ہوا آگے بڑھتا ہے اور امریکہ اور اس کے اتحادیوں کی عالمی طبقے میں بطور منافق کے تصویر کشی کرتا ہے۔

احمدی نژاد اپنے خط کی ابتدا اسلام کی برتری کی یقین دہانیوں سے نہیں کرتا۔ اس کے بجائے وہ صدر بش سے پوچھتا ہے کہ کوئی شخص کس طرح یسوع مسیح کا پیروکار ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے، جو خود کو ان اقدار کے وکیل کے طور پر پیش کرتا ہو، جسے ہر شخص منظور کر سکتا ہے۔ لیکن اس کا رویہ مذہب اور اخلاقیات سے متصادم اور متضاد ہو؟

کیا کوئی ایسا شخص یسوع مسیح خدا کے عظیم پیغمبر کا پیروکار ہو سکتا ہے؟

جو انسانی حقوق کے احترام کا فرض محسوس نہ کرتا ہو۔

جو نمونے کی تہذیب کے طور پر آزادی پسندی کو پیش نہ کرتا ہو۔

جو نیوکلیئر ہتھیاروں اور WMDS کی بھول کے خلاف کسی کی مخالفت کا اعلان کرتا ہو۔

جو جنگ اور دہشت گردی کو اپنا نعرہ بناتا ہو۔

آخر میں متحدہ عالمی طبقے کے لیے کام کرتا ہو۔ ایسا طبقہ جس پر یسوع مسیح اور زمین کے نیک لوگ حکومت کریں گے۔

بیک وقت جو ملکوں پر حملے کرتا ہے، لوگوں کی زندگیاں، املاک اور نام و ناموس تباہ کرتا ہے۔ اور کسی گاؤں میں مجرموں کے تھوڑے سے بھی ہونے کا امکان ہو یا کسی قافلے یا کسی شہر میں ہونے کا امکان ہو، تو وہ پورا گاؤں، قافلہ یا شہر کو اڑا دیتا ہو۔

احمدی نژاد اس قسم کے سوالوں سے اپنی بات جاری رکھتا ہے اور حیران ہوتا ہے کہ ایسا شخص جس کا لگاؤ مذہب اور اخلاقی مثالوں سے ہو، وہ عراق پر حملے کا جواز کیا دے سکتا ہے۔ حملہ بھی اس وجہ سے کہ عراقی حکومت کے پاس انسانی تباہی کے ہتھیار ہیں۔ یا ایسا شخص اپنے ملک کے وسائل

اس جنگ وجدل کے لیے کس طرح ضائع کرتا ہے جہاں سے بہت کم فائدہ ہوتا ہے۔ اس عبارت میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ احمدی نژاد یسوع مسیح کے پیروکار ہونے کی حیثیت سے عیسائیوں کے نظریے سے کھیلتا ہے۔ اس کے نزدیک اس قسم کی اپیل میں کوئی تضاد شامل نہیں۔ کیونکہ اسلام یسوع مسیح کے پیغمبر ہونے کی تصدیق کرتا ہے۔ وہ عیسائیوں کے الجھے ہوئے پہلوؤں کی بات نہیں کرتا۔ اس کی دلچسپی صرف اتنی ہے کہ امریکی صدر کی پالیسیاں اُن اقدار کے مطابق ہیں جن پر سبھی امریکی قائم ہیں۔ اسے اس بات کا پورا یقین ہے کہ جواب نفی میں ہے۔ اسے اس بات کا بھی پورا یقین ہے کہ بش انتظامیہ کی منافقت اس سیاسی نظام کے لیے وبائی ہے، جس کی وہ نمائندگی کرتا ہے۔ صدر اور اس کے ساتھ دیگر لوگوں کی ناکامی اصل میں تہذیب کی ناکامی ہے، وہ تہذیب (جو کسی حد تک اسلام کی حقانیت منعکس کرتی ہے) جو عیسائی ذرائع کی مقروض ہے، ایک غلط موڑ مڑ چکی ہے۔ معاملات سنوارے جاسکتے ہیں اگر بش جارنیا دوسروں کی بات سننا شروع کر دیں۔ اور ایمان کی پکار کو سمجھیں۔ جہاں تک ان رہنماؤں کا تعلق ہے یہ اس طرح عمل کرتے ہیں جیسے پوری زمین کے تنہا حکمران ہوں اور یہ کہ انہیں ی حق حاصل ہے ان لوگوں کے بارے میں فیصلہ کرنے کا، جنکی بات تک نہیں سنی ہے، یا جن کے ساتھ مشورہ تک نہیں کیا ہے۔ دکھ اوت تکلیفیں تو ظاہر ہوں گی۔ اگر امریکی صدر اور اس کے ساتھ دیگر لوگ غرور سے منہ موڑ لیں اور اس بات کو تسلیم کر لیں کہ طاقتور لوگوں کو خدا کی طے کردہ حدود کے اندر رہنا چاہیے۔ اس طرح ایک بہتر دنیا کی تعمیر ممکن ہوگی۔

اس طرح وہ اپنے طلبا کے اٹھائے ہوئے سوالات کو پیش کرتا ہے۔ یہ سوالات دہشت گردی کی جنگ کے قواعد، گوانتاناموبے میں مسلمان قیدیوں کے ساتھ سلوک، یورپ میں خفیہ جیلوں کی افواہیں، امریکہ اور اسرائیل کے درمیان تعلق، فلسطینی الیکشن میں 2005ء میں حماس کی فتح کے بعد بڑی طاقتوں کا ان کے ساتھ کام کرنے سے انکار جیسے خاص ایشوز پر توجہ دیتے ہیں۔ وہ پوچھتا ہے کہ یہ الیکشن جمہوری یا دیگر اقدار کے سبب ہوئے ہیں۔ احمدی نژاد اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ اس کے طلبا لاطینی امریکہ اور افریقہ میں امریکی پالیسیوں پر حیرانی کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ دنگ ہیں کہ حقیقت میں یہ پالیسیاں تحفظ کے مقصد کے تحت نظر آتی ہیں لیکن تسلط و قبضے کا ذریعہ ہیں۔ تاہم امریکی لوگ 9/11 کے بعد کی پالیسیوں کے نتیجے میں محفوظ محسوس نہیں ہوتے۔ احمدی نژاد لکھتا ہے کہ امریکی حقیقت میں خود کو کم محفوظ تصور کرتے ہیں، اور امریکی حکومت اور میڈیا،

ان کو خوف زدہ کرنے کی سازش کرتے نظر آتے ہیں۔ پھر وہ اپنی بڑی لڑائی کی طرف آتا ہے۔

جو لوگ اقتدار میں ہیں ان کے پاس مخصوص وقت ہوتا ہے اور یہ مطلق حکمرانی نہیں کرتے۔ لیکن ان کے نام تاریخ میں درج ہوتے ہیں۔ مستقبل قریب یا بعد میں ان کے فیصلے کیے جائیں گے۔ لوگ ہمارے صدر کے عہدوں کی چھان بین نہیں کریں گے۔ کیا ہم نے لوگوں کے لیے امن، تحفظ اور خوشحالی لانے کا انتظام کیا۔ یا ان کے لیے عدم تحفظ اور بے روزگاری پیدا کی۔ کیا ہم نے انصاف قائم کرنے کی کوشش کی، یا محض دلچسپی والے دھڑوں کی حمایت کی اور انہیں نوازا اور طاقت کے بل پر لوگوں کو غریب اور مشکلات میں رہنے پر مجبور کیا۔ وہ ہمارا اس بات پر فیصلہ کریں گے کہ آیا ہم نے اپنے عہدے کے حلف کی پاسداری کی۔ لوگوں کی خدمت کی۔ جو ہمارا بڑا مقصد تھا۔ اور یہ عیسیٰ کی روایات تھیں۔

احمدی نژاد کو اس بات کا واضح یقین ہے کہ ان سوالات کے جوابات مشکوک ہیں۔ کم از کم صدر بش کے تناظر میں، اور وہ کہتا ہے کہ ایک بہتر راستہ موجود ہے۔ یہ راستہ عیسیٰ، موسیٰ اور محمد ﷺ اور دیگر تمام انبیا کا راستہ ہے۔ یہ ایمان کا راستہ ہے کہ خدا کے سوا کوئی اور خدا نہیں۔ اس دنیا میں کوئی ایسا نہیں ...... نہ انسان، نہ گروہ، نہ معاشرہ ...... جو قیادت کا دعویٰ کرتا ہو، سوائے خدا کے ہدایت کردہ راستے کے بل پر......

تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ جابر اور ظالم حکومتیں نہیں بچ پاتیں۔ اس خدا نے کائنات اور انسان کو اپنے ذرائع پر زندہ رہنے کے لیے تنہا نہیں چھوڑا، بہت سے کام حکومتوں کے منصوبوں اور خواہشوں کے برخلاف ہو چکے ہیں۔ یہ واقعات بتاتے ہیں کہ کوئی بڑی قوت بھی کارفرما ہے اور تمام واقعات خدا کے طے کردہ ہیں۔

ان سوالات کے تناظر میں تمام طلبا وہ سمجھے جاتے ہیں جو اس زمین پر ہر قوم کے نوجوان ہیں۔ خاص طور پر وہ لوگ جنہیں آیت اللہ خمینی المستدمین یا پسے ہوئے لوگ کہتا ہے۔

اٹھائے گئے سوالات سے ایک خاص قسم کا لائحہ عمل منعکس ہوتا ہے۔ احمدی نژاد اسلام کی برتری کی تصدیقوں سے بات شروع نہیں کرتا۔ اور نہ ہی جمہوریت کے خلاف یا حق میں ہوتے مباحث کی گفتگو سے آغاز کرتا ہے۔ جب سوال شروع ہوتا ہے احمدی نژاد بہت ٹھوس انداز میں

بات کرتا ہے۔ اپنے قارئین کو سلیقے سے مائل کرتا ہے جیسے وہ ان کے مقاصد پیش کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ خاص طور پر ابتدائی سوالوں وہ انتظامیہ کے ان حربوں کی بات چیت کرتا ہے جو دہشت گردی کی جنگ میں شامل ہیں۔ احمدی نژاد محققانہ انداز میں سیاست اور معیشت کے بڑے ایشوز پر بات کرتا ہے۔ جونہی خط آگے بڑھتا ہے، ملٹری آپریشن کی جگہ غرور لے لیتا ہے۔ ہم احمدی نژاد کے سوالوں کو درج ذیل پیراگراف کی شکل میں پیش کرتے ہیں:

کسی حملے کے خلاف جدوجہد میں کیا امریکہ حملہ کرے گا؟

ان گروپس کے خلاف لڑائی میں، جو جھوٹ بول رہے ہیں، اور دھوکہ دے رہے ہیں، کیا امریکہ اور اس کے اتحادیوں کو غلط نمود و نمائش کے لیے جنگ کرنی چاہیے؟

ان گروپس کو شکست دینے کی کوششوں میں، جو عام شہریوں اور فوجی افسروں کو بغیر امتیاز کے قتل کرتے ہیں، کیا امریکی فورسز کے لیے درست ہے کہ وہ شہریوں کی موت کا سبب بنیں۔ خاص طور پر ان کے فوجی آپریشنز میں ملٹری براہ راست جنہیں نشانہ بناتی ہے۔ آزادی کے دفاع میں قانونی طریقہ کار کا انکار کرتے ہوئے اور دیگر حقوق جن کی گارنٹی عالمی مجالس دیتی ہیں، ان کا انکار کرتے ہوئے کیا امریکہ کو مسلمانوں کی آزادیوں کی خلاف ورزی کرنی چاہیے؟

ان بنیادی سوالوں سے احمدی نژاد بڑے ایشوز خاص طور پر سیاسی زندگی کی شکل وصورت کی طرف بڑھتا ہے۔ اس کا لائحہ عمل بش انتظامیہ کے دعوؤں کو باطل کرنا اور اسے منافق کے طور پر سامنے لانا ہے۔ اصل میں بش انتظامیہ کی نیتوں کے بارے میں قارئین کے تفکرات کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ ''کون یقین کرے گا کہ تمہارا مقصد منصفانہ ہے؟ اور وہ سوال کرتے ہیں کہ جب تمہارا چلن انصاف کی اقدار کو روندتا ہے۔'' ہم عسکریت پسند دھڑوں کی تنقید کے حوالے سے اس قسم کی بحث میں پہلے بھی شامل ہو چکے ہیں۔ منافقت عیاں کرنا، سیاسی بحث میں دائمی ذریعہ ہے۔ تاہم احمدی نژاد کے پاس کوئی بات ضرور ہے۔ جس قسم کے سوالات وہ اٹھاتا ہے ان کی بنیاد خلا میں نہیں ہے۔ پوری دنیا کی معلومات جمع کر کے، اور خاص طور پر، تاریخی مسلم خطوں سے مواد جمع کر کے، امریکی نیت کے لمبے چوڑے تحفظات کا ریکارڈ تیار کرتا ہے۔

یہ نیتیں ان خاص اعمال سے جڑی ہوئی ہیں جن کا تعلق دہشت گردی کی جنگ سے ہے۔ مثال کے طور پر تفتیش کی غرض سے امریکی قیدیوں کو ایک جگہ سے ہٹا کر دوسرے ملکوں کے سپرد کرنے کے عمل کا دفاع امریکی آفیسر کرتے ہیں۔ اور اسے دہشت گردی کے خلاف ضروری قرار دیتے

ہیں۔ باقی دنیا، اس کے استعمال اور خفیہ قید خانوں کے ساتھ تعلق کے بارے میں، سوال اٹھاتی ہے اور معلومات حاصل کرنے کے لیے تشدد کے ممکنہ استعمال کی تکنیک کے بارے میں بھی سوال اٹھاتی ہے۔ قیدیوں کے ساتھ اس قسم کے طریقے برتنے سے انکار کے بارے میں مسلسل اختلاف کے تناظر میں، جو قیدی گوانتاناموبے میں ہیں، یا ابوغریب جیل کے قیدیوں کے ساتھ برا سلوک کرنے کے انکشافات اور قیدیوں کے تبادلے پر بحث، اصل میں بہت وسیع دلچسپی کا حصہ ہے کہ وہ ریاستیں جو دہشت گردی کی جنگ کی وکالت کر رہی ہیں، دائمی اور مستقل ذرائع کا استعمال کرتی ہیں۔ اسی طرح عراق میں مارے جانے والے لوگوں پر موجود مواد تفکرات میں اضافہ کرتا ہے کہ تحفظ کے مسائل سے نمٹنے کے بجائے اتحادی قوتیں غیر مناسب حربے استعمال کر رہی ہیں۔ اور یہ بات بالکل واضح ہے۔ اگرچہ حزب اللہ اور فلسطینی گروپ کے وہ ایکشن کسی قدر تکلیف دہ اور اکسانے والے تھے جو انہوں نے جون 2006ء میں اسرائیلی فوجی اغوا کیے تھے۔ زیادہ تر دنیا اس بات پر یقین کرتی ہے کہ اسرائیل کا عمل غیر مناسب تھا۔ اور اسی تناظر میں اسرائیلی ایکشن میں امریکہ کی ساز باز اور سازش شامل تھی۔

ہماری دلچسپی سے متعلق، اپنے ابتدائی سامعین کے ساتھ احمدی نژاد کے سوالوں کی گونج ہے۔ مسلمانوں کے لیے، اور خاص طور پر وہ لوگ جو جوان ہیں، ان کے لیے امریکی اقدار اور امریکی پالیسیوں کے درمیان صدر بش کو اپنے ساتھ ملانے اور انبیاء کی اصلی تعلیمات کی طرف رجوع کرنے اور خدا کو ایک ماننے اور انصاف کے لیے انسانی عظمت محفوظ رکھنے اور خدا کی اطاعت اور پیغمبروں کی اطاعت کرنے کا کہہ کر، احمدی نژاد اختلاف کرتا ہے کہ یہ واپسی محض تاریخی سمت کی پہچان کا معاملہ ہے۔ آزاد خیال اور مغربی جمہوریت اس قابل نہیں کہ انسان کے آدرش اور نصب العین سے آگاہی میں مدد کریں۔ آج یہ دونوں تصورات ناکام ہو چکے ہیں۔ وہ لوگ جو بصیرت رکھتے ہیں وہ آزاد خیال جمہوری ریاستوں کے افکار اور نظریات کے زوال اور ٹوٹ پھوٹ کی آواز سن سکتے ہیں۔ صدر بش کو امن کا پیغام دے کر، ایرانی رہنما اپنے خط کا اختتام کرتا ہے۔ ''اسے ہم پسند کرتے ہیں کی انہیں، دنیا خدا اور انصاف پر ایمان لانے کی طرف کھنچی آ رہی ہے اور خدا کی مرضی سب چیزوں پر چھا جائے گی۔''

احمدی نژاد کا خط، صدر بش سے خطاب تھا۔ مزید یہ کہ ایرانی صدر خود کو مسلمانوں کے لیے بات کرنے والے شخص کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس کردار کو اچھی طرح سمجھتے ہوئے وہ مسلمانوں کو بھی

لکھتا ہے، ان کے احساس کی تصدیق اور حوصلہ افزائی کر کے، کہ جمہوریت کے وکلا غلط راستے پر ہیں۔ طلبا کی طرف سے یہ سوالات ان دنوں میں آتے تھے جب وہ یونیورسٹی میں بطور انسٹرکٹر کام کر رہا تھا۔ اس فوری تجربے کی نیت، ان کی گرفت زیادہ تھی۔ احمدی نژاد کے خط میں طلبا سے مراد دنیا میں موجود نوجوان مسلمان ہیں۔ امریکہ کی لاطینی امریکہ اور افریقہ کی پالیسی میں تضاد کی سمجھ بوجھ بہت خطرناک ہے۔ یہ تضادات یہ عیاں کرتے ہیں کہ کچھ نہ کچھ غلط ضرور ہے۔ اگر بش انتظامیہ جمہوری اقدار کی نمائندگی کرتی ہے، پھر احمدی نژاد کے طلبا کچھ بھی نہیں کر پائیں گے۔ احمدی نژاد کہتا ہے کہ ان کے لیے ایک بہتر راستہ ہے......انبیاء کا راستہ، اسلام کا راستہ۔ احمدی نژاد یہ خط مسلمان جوانوں اور ضعیفوں کو دعوت دیتا ہے کہ وہ ایرانی صدر کا ساتھ دیں۔ سیاسی زندگی کو شاندار طریقے سے ضبط میں لانے کے لیے۔ جو اسلامی روایت کے عمل اور ذرائع میں نمائندگی ہے۔ جنگ کے ضابطے کے بارے میں سوالات سے، ان ایشوز تک جو بذات خود جمہوریت کے بارے میں فیصلوں اور نیت سے متعلق ہیں۔ پوری بحث لفظ کی سطح پر غیر منطقی ہے، حتیٰ کہ غیر منصفانہ رویے کے الزام سچ ثابت ہونے اور بش انتظامیہ اور اس کے بڑے اتحادیوں کی نیت بھی درست نہ ہونے کے باوجود، آغاز، جمہوریت کے حوالے سے مسلم جمہوریت پسندوں کی بحث کو کالعدم قرار نہیں دیتا۔

تاہم منطقی ثبوت، احمدی نژاد کا لائحہ عمل نہیں ہے۔ وہ جمہوریت کے کیس میں سرنگ لگانے کو مناسب سمجھتا ہے۔ یہ ظاہر کر کے کہ اس کے زیادہ تر عوامی دفاع کے کنندگان بہت کم صاف گو ہیں۔ اس نکتے کے لیے احمدی نژاد جرأت پیدا کرنے کی غرض سے اپنے ابتدائی سامعین پر انحصار کرتا ہے۔ جمہوری رہنماؤں کے کمزور کردار سے، بطور نظام کے، جمہوریت کی خراب فطرت منعکس ہوتی ہے۔ جنگ کے ضابطے میں غیر اخلاقی، اس حقیقت کا نتیجہ ہے کہ جمہوریت کسی اخلاقی کردار کی تشکیل میں حکومت کے کردار کو نظر انداز کرتی ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ احمدی نژاد کے خیالات پر اسلامک ریپبلک آف ایران کی تاریخ اور اس کے انقلاب کے تجربے کا اثر ہے۔ اور اس جنگ کا اثر ہے جو اسے جمہوریت کے خلاف تنقید کا پس منظر فراہم کرتی ہے۔ آیت اللہ خمینی نے ایک سے زیادہ مواقع پر انسانی تاریخ میں موجود دو قسم کی حکومتوں پر تبصرہ کیا۔ پہلی وہ قسم ہے جس کی وضاحت یوں ہو سکتی ہے، حکمرانی، انسانی قانون سے، یہ جملہ لوگوں کی حکومت، لوگوں کے ذریعے کی راہ سجھاتا ہے۔ اور خمینی کی دوسری خاص قسم کی

حکومت جمہوریت ہے، جس کے ساتھ فلسفی لبرل کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اس قسم کی حکومت کا سکوپ بہت محدود ہے۔ مثال کے طور پر وہ عوامی حملے سے منع کرتے ہیں۔ اور وہ دوسروں کی جائیداد کی خلاف ورزی کرنے پر سزا دیتے ہیں۔ وہ اس بات پر غور نہیں کرتے کہ کردار کی تعمیر میں حکومت کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ بڑا مقصد انفرادی آزادی کی حفاظت ہے۔ اس حوالے سے جمہوری معاشرے ایسے خط کھینچ دیتے ہیں جس کا مقصد، حکومت کو شہریوں کی نجی زندگی میں مداخلت سے باز رکھنا ہوتا ہے۔ کوئی شخص اپنے گھر میں کیا کرتا ہے اس سے حکومت کو سروکار نہیں ہونا چاہیے۔ حتیٰ کہ اگر وہ ایسے ٹیلی ویژن پروگرام دیکھتا ہے جس سے متشددانہ جذبات ابھرتے ہیں، جس سے جسمانی حملے کا تعلق ہو، یا چور گھر میں اپنی چالاکی کا جشن منائیں، اس سے حکومت کا کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیے۔ انفرادی آزادی کی حفاظت گویا کئی قسم کی سرگرمیوں کی جگہ پیدا کرتی ہے، جو کئی زاویہ ہائے نظر سے کردار کو خراب کرتی ہے، اور انہیں ہر قسم کے منفی رویوں اور کاموں میں شامل ہونے کی اجازت دیتی ہے۔ چونکہ ریاست ان معاملات میں کسی قسم کی کوئی رہنمائی نہیں دیتی، اس کے بجائے کردار کی تعمیر کو انفرادی اور نجی یا مرضی کے تعلقات پر چھوڑ دیتی ہے۔ کمزور یا کم سخت لوگوں کا استحصال ہوتا ہے اور انہیں مقصد براری کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جنسی فلمیں یا متشدد فلمیں دیکھنا اختیاری کام ہو سکتا ہے۔ لیکن کچھ لوگ تیار ہوتے ہیں اور انتظار کرتے ہیں کہ وہ اس اختیار اور پسند کو زیادہ بڑھائیں، جس کا مقصد دولت اور طاقت بڑھانا ہے۔ خمینی ایسی جمہوریت کی تصویر کھینچتا ہے جس میں خدا کے آگے ہر قسم کی ذمہ داریوں سے آزاد ہونا ہے۔ اور یہ اس میں خود غرضی اور ظلم کی چھوٹی چھوٹی شکلیں رہ جاتی ہیں۔ اور انسان بڑے مظالم کا ذوق پالنے لگ جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کوئی بھی شخص کہہ سکتا تھا کہ اپنے اپنے ذرائع پر اکتفا کرنے سے انسان بذات خود ایسے کاموں میں شامل ہو جاتا ہے جس میں وہ اخلاقی قوت سے محروم ہو جاتا ہے، جو ظلم کو پہچاننے اور اس کی مزاحمت کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ اخلاقی قوت کے اس گھاٹے کی واضح تر مثالیں، جمہوری ریاستوں کی رضامندی سے ایسی غارت گر منڈیوں کی پرورش ہونا اور برداشت کرنا ہے، جہاں غریبوں کو قرضے کے ذریعے غلام بنایا جاتا ہے۔ اور مغربی طاقتوں کا جنگ کے ضابطے میں غیر اخلاقی رویے کی مثالیں ہیں۔

جمہوریت یا لوگوں کے قانون کے ذریعے حکومت کے خلاف خمینی اسلامی حکومت قائم کرتا ہے، جو فدائی قوانین کے تحت چلتی ہے۔ مؤخر الذکر حکومت لوگوں کو اپنی گندی خواہشات میں

رہنے کی اجازت نہیں دیتی۔اس کے بجائے لوگوں کی انبیاء اور اولیاء کے اعلیٰ رویے کی خواہش اور آرزومندی کی حوصلہ افزائی کرتی ہیں، جن کی مثالیں، خدا کے قریب کا مقصد بن جاتی ہیں۔ اسلامی حکومت جنسی رویوں کو باقاعدہ کرتی ہے۔سود کے مقصد سے قرضہ دینے سے منع کرتی ہے، جنسی رویوں کو ہوا دینے والے کپڑوں اور تفریح کے ذرائع کی حوصلہ شکنی کرتی ہے، اور مذہبی رسوم کی ادائیگی میں لوگوں کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔یہ انسانی حقوق کو اپنی ملکیت شمار کرتی ہے اور یوں سوشلسٹ اکانومی سے اس کا کوئی تعلق نہیں بنتا ہے۔منافع کی ہوس مین یہ کسی قسم کے استحصالی رویے کو برداشت نہیں کرتی ہے۔اور اس جنگ میں کسی قسم کے غیر اخلاقی رویے کے روپ کو پسند نہیں کرتی ہے۔ان معاملات میں خمینی کے خیالات، اسلامک ریپبلک آف ایران کے قوانین میں ٹھوس شکل اختیار کرتے ہیں۔جوشق نمبر 3 میں خاص طور پر موجود ہیں کہ شہریوں میں نیکی راسخ کرنا، اسلامی ریاست کے مقاصد میں سے ایک مقصد ہے۔اور اس کی خارجہ پالیسی اسلامی اقدار کے دفاع کے لیے مخصوص ہے۔ پہلے اپنی سرحدوں کو برقرار رکھن اور دوسرا ایسے مسائل میں مداخلت کرنا جن میں اسلامی مفادات داؤ پر لگے ہوں۔مثال کے طور پر ظلم کے خلاف جدوجہد۔

خمینی کی تنقید بھی احمدی نژاد کی جمہوریت کو سبوتاژ کرنے کی کوششوں سے متعلق ہے۔وسیع معنوں میں یہ تنقیدی مجموعہ، اور خط میں حکومتوں کی اس شکل وصورت کی تصدیق جو انسان کی ضرورت ہے۔یہ سب مل کر مسلم طبقے کو انسانیت کا مذہبی اور اخلاقی نگران ہونے کے خیال کو ٹھوس شکل دیتے ہیں اور اسلامی سیاسی اظہار خیال میں تادیر رہنے والے رجحانات کے ساتھ ان کی گونج بھی ہوتی ہے۔ہم اسلامی حکومت پر علی عبدالرزاق کے کتابچے پر ردعمل کے ضمن میں دیکھ چکے ہیں۔سنی مقتدر شخصیات اور فعال کارکن یہی کہتے ہیں کہ شمالی امریکہ اور یورپ سے متعلقہ جمہوریت کے نمونے، تاریخی اسلامی معاشروں کے لیے درست نہیں تھے۔کوئی یہ بحث بھی کرسکتا ہے (کچھ نے تو کی تھی) کہ ان معاشروں کی سیاسی ترقی، کچھ لینے اور کچھ دینے کے معاہدے کے قابل نہیں تھی، جو جمہوری عمل کی ضرورت ہوتی ہے، یا یہ کہ نئی آزادیاں اور برابری کے حقوق کی تصدیقیں بت پرستی اور مذہبی عناد کے عوامی مظاہرے کو بڑھاوا دیں گی۔اس مذہبی عناد کی بنیاد ظلم کے شکار ہونے اور محرومی کے طویل احساس پر ہے۔مزید یہ اہم بات ہے کہ اگرچہ راشد رضا کی بحث، اسی طرح حسن البناء جیسے مشہور رہنماؤں کی بحث یا پاکستان میں ابوالاعلیٰ مودودی یہ خیال کرتے تھے کہ جمہوریت مسلمانوں کے لیے موزوں نہیں ہے۔مذہبی اور سیاسی اداروں کو جدا جدا

کر کے اور عوام میں اسلام کے کردار کو محدود کرنا، مسلم طبقے کی اس گنجائش اور ضرورت میں رکاوٹ بنے گا، جو رویے پر اثر انداز ہوتی ہے۔ چونکہ قرآن کی وضاحت غلط محسوس ہوتی ہے، اور مسلمانوں کا یہ منصب کہ اچھائی کا حکم دینا اور برائی سے منع کرنا اور مسلمان طبقے کو بطور انسانیت کا مذہبی اور اخلاقی نگران کا کردار بھی غلط نظر آتا ہے۔ سنیوں کی طرف سے اسامہ بن لادن اور ایمن الظواہری اور شیعہ کی طرف سے خمینی اور احمدی نژاد، راشد رضا اور دیگر لوگوں نے جس طرح پیشگی خبردار کیا اور بحث کی کہ مسلمانوں کی اس محدودیت کو تسلیم کرنے سے انسانیت کا اخلاقی زوال ہوگا۔ کیا یورپی طاقتوں کی کالونیل پالیسیوں نے پہلے یہ مظاہرہ نہیں کیا کہ اپنے عوام کے بنیادی حقوق کی حفاظت کے لیے کی جانے والی کوششوں کو ملٹری فورس استعمال کر کے دبایا؟ کیا پہلی جنگ عظیم کے ضابطے سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جمہوری ریاستوں میں کردار کی کمی ہے؟ مسلمانوں کو مغرب کی تقلید کیوں کرنی چاہیے؟ 1920ء اور 1930ء میں اور احمدی نژاد اور ایمن الظواہری کی تحریروں میں شریعت کے ذریعے حکمرانی کی وکالت سے حکومت کے اسلامی نمونے کی تجویز ملی تھی۔ جو جمہوریت سے برتر خیال کیا جاتا ہے۔ بلکہ یہ ظلم اور عدم توجہی کے بارے میں انسانی خواہش کی بات بھی کرتا ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم منصفانہ جنگ کے مباحث سے بہت دور جا رہے ہیں۔ وہ مباحث، سیاسی جائز ہونے کے سوالات سے جڑ جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جنگ کے ضابطے کے فیصلے منطقی طور پر ان فیصلوں سے ممتاز ہیں جو جنگ سے رجوع کرنے کے ہیں۔ انہیں ہم یوں دیکھتے ہیں کہ افغانستان یا عراق میں امریکی ملٹری آپریشنز میں ایسی مثالیں شامل ہیں جن میں قیدیوں کو برا بھلا کہا گیا اور گالیاں دی گئیں۔ یا یہ کہ امریکہ اور اس کے اتحادی بہت زیادہ یا غیر مناسب فورس استعمال کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جنگ ابتدا ہی میں غیر اخلاقی تھی۔ اور نہ ہی صدر بش کا یہ مطلب تھا۔ اور وہ کسی جائز اتھارٹی کا عہدہ نہیں رکھتا ہے۔ اسے تو امریکی سینیٹ کی منظوری اور ہدایت پر یہ اختیار دیا گیا کہ وہ ملٹری آپریشنز کی اجازت دینے کا اختیار ہے۔ کوئی شخص بھی ان حالات کا آسانی سے تصور کر سکتا ہے، جن میں یہ جنگ ضروری محسوس ہوتی ہے۔ لیکن ملٹری فورسز کے چال چلن کا نتیجہ ہے جس نے موزونیت یا ہدف میں امتیاز کے رجحانات کی خلاف ورزی کی۔ کوئی شخص ان کیسز کا تصور کر سکتا ہے جس میں ملٹری فورسز نے جنگی قوانین کی اندھا دھند تقلید کی لیکن وہ لوگ جو جنگ سے رجوع کرنے کا اختیار رکھتے ہیں، غیر دانش، بے

وقوف، اختیار کا غلط استعمال کرنے والے، یا سب کچھ تھے۔

تاہم جنگی قواعد کے بارے میں فیصلے نیت سے نہیں جوڑے جاسکتے۔ جب سوال طلب یا غیر اخلاقی رویہ اس نکتے کو چھوتا ہے، جہاں اس کی تخصیص کرنا مشکل ہو تو پھر یہ مسئلہ ہوگا کہ لوگ پوچھیں گے ''تم پر کون یقین کرے گا کہ تمہارا مقصد پُر انصاف اور تمہارا رویہ غیر منصفانہ ہے۔'' مسلمانوں کے درمیان موجودہ مباحث کی اصطلاحوں میں اس سوال کو زیادہ مخصوص انداز میں یوں پوچھا جاسکتا ہے ''جمہوریت پر کون یقین کرے گا اگر جمہوریت کے وکلا اس طرح لڑتے ہیں جس سے جمہوری اقدار میں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔''

مسلم جمہوریت پسند اور امریکی پالیسی

دہشت گردانہ جنگ کے مسلم ناقدین کی تحریریں ہیجان خیز ہیں۔ احمدی نژاد کے سوالوں کا مجموعہ جمہوریت کی ایک وکیل کو حیران کرتا ہے، اور جب کہیں وہ ان کی باتیں سنتا ہے۔ اور وہ سوالات کے جواب کا تقاضا کرتی ہے۔ ایک شخص اسلامی اقدار کا کیسے وفادار ہوسکتا ہے۔

حضرت محمدؐ کا ایک پیروکار امن اور انصاف کو اپنا نعرہ بناتا ہے جبکہ اس کے ساتھ عراق اور لبنان میں شیعہ عسکریت پسندوں کو عراق اور لبنان میں مادی امداد بھیجتا ہے، جن کا تعلق اغوا اور قتل و غارت گری سے ہے۔ اور اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ دوسری ریاستوں کو نقشے سے ختم ہونا چاہیے، یا وقت کے اوراق سے غائب ہو جانا چاہیے؟ کوئی شخص یہ کس طرح کہہ سکتا ہے کہ اسلامی گورننس پوری انسانیت کے لیے درست ہے جبکہ ان کی پالیسیاں یہودیوں اور بہائیوں میں مذہب کی بنیاد پر امتیاز کرتی ہیں۔ کون اس بات پر زور دے سکتا ہے کہ اسلام تمام لوگوں کو برابر تصور کرتا ہے جبکہ یہ عورتوں، غیر مقلدین اور اقلیتوں پر پابندی لگاتا ہے، جیسے ان کا کوئی وجود نہ ہو؟

اسلامی گورننس کے نظریے کے حوالے سے یہ وسیع الشراکت سروکار ہیں یقینی طور پر، مسلم جمہوریت پسندوں کے بھی سروکار ہیں جو اسلامی روایت کی پُر انصاف جنگ کی خاصیت اور سیاست کے مسلسل اظہارِ خیال میں شرکت کرنے کا خطرہ مول لیتے ہیں اور عبدالہی نعیم جیسے مسلمان تفکر کا شکار ہیں کہ جنگ میں امریکہ کا چال چلن جمہوریت کی وکالت کو تباہ کردے گا۔ وہ لوگ جو جمہوریت کو کثیر قوت کے استعمال سے جوڑتے ہیں یا ملٹری ایکشن سے متاثرین لوگوں کی بات سننے پر رضامند نہیں۔ یا بہت محتاط طریقے سے گھڑی گئی بحث کو بھی سننے پر تیار نہیں، جو شرعی

عمل کی حمایت میں ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ شرعی ذرائع کے معانی وفطرت کے حوالے سے کس قدر مدلل یا قائم کرنے والی ہے۔

غیر مسلموں کو مسلم جمہوریت پسندوں کی فکر و پریشانی کیوں گور سے سنی چاہیے؟ اسلام میں پُر انساف جنگ کی بحث بہت دلچسپ ہے۔ یہ عسکریت پسندوں کے مقاصد اور حربوں کے حوالوں سے مسلمانوں کے درمیان اختلاف پر روشنی ڈالتی ہے۔ مسلم جمہوریت پسندوں کے تفکرات کی اس وقت اوقات کیا رہ جاتی ہے جب امریکہ اور اس کے اتحادیوں کی سکیورٹی تک بات پہنچتی ہے۔9/11، نیویارک اور واشنگٹن پر حملہ تھا۔ اور یوں امریکی مفادات پر بھی حملہ تھا۔ یہ قاہرہ یا ریاض پر حملہ نہیں تھا۔ اس سے بھی زیادہ عراق اور افغانستان میں ملٹری مداخلت کی قیمت امریکہ اور اس کے اتحادی بہادری سے ادا کر رہے ہیں۔

جنگی طریقے سے ان ملکوں میں جمہوریت کی کھوج، امریکہ کو جانی، مالی اور اخلاقی برتری کے دعوے کو بھی نقصان دیتی ہے۔ پھر غیر مسلموں کو مسلم جمہوریت پسند جو کہنا چاہتے ہیں، اسے کیوں سننا چاہیے۔ امریکیوں اور یورپیوں کا ملٹری فورس کے سیاسی استعمالات کے بارے میں بات کرنے کا اپنا انداز ہے۔ دہشت گردی کی جنگ کے تعلق سے، منصفانہ جنگ کے مباحث میں تمام فریقین کا حوالہ ہے اور اس میں اتنا تضاد ہے جتنا کہ اس کتاب میں واضح کر دیا گیا ہے۔ عراق میں جنگ کو منصفانہ یا غیر منصفانہ کہنا چاہیے یا نہیں، یہ ایک بہت بحث طلب معاملہ ہے۔ جس طرح ایک جنرل سوال ہے کہ امریکی اور یورپی اس دہشت گردی کی جنگ کا ٹونی بلیئر اور صدر بش کے حالیہ تعلق سے جدا، کیسے جائزہ لیں گے اور تخمینہ لگائیں گے۔ اس طرح عسکریت پسندوں کے حوالے سے مسلم منصفانہ جنگ کی بحث مناسب مقام کی حامل محسوس ہوتی ہے۔ وہ لوگ جو محض اشتیاق کی وجہ سے جڑے ہوئے ہیں یا کسی کی تکلیفوں کا باعث بننے والے چال چلن کے بارے میں بہتر فیصلہ کرنے کی امید رکھتے ہیں، ان سے ہٹ کر بھی بات سننے کی ایک وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ: دہشت گردی کی جنگ میں اچھی طرح وضاحت نہیں کہ یہ ''ہمارے'' یعنی غیر مسلموں اور ان مسلمانوں کے درمیان جنگ ہے۔ مسلمان اس زمین پر موجود ہر ملک میں رہتے ہیں۔ شمالی امریکہ اور یورپ میں مسلمانوں کی آبادی خاص طور پر بڑھ رہی ہے۔ امریکہ، برطانیہ اور دیگر یورپی ممالک میں مسلمان، سیاسی عمل میں شریک کار ہیں۔ اس حوالے سے ان کی منصفانہ جنگ کی بحثیں تو ہماری بحثیں ہوئیں۔ یہ توقع کرنا قابل وجہ ہے کہ امریکہ اور دیگر جمہوریتوں میں عوامی

اظہار خیال میں مسلمانوں کی شمولیت آنے والی دہائیوں میں بڑھے گی۔ مثال کے طور پر امریکہ اور کینیڈا میں مسلم ڈگری ہولڈر اور پیشہ ورانہ عہدوں پر ان کی تعیناتی کی شرح بڑھتے ہوئے معاشی اور سیاسی اثر سے جوڑتی ہے۔ 2006ء میں امریکی کانگریس میں ذاتی پہچان سے مسلمان کا انتخاب اس حوالے سے قابل ذکر ہے کہ وقت کی مناسبت سے تب امیدوار جارج اور نائب صدر الگور نے 2000ء میں صدارتی مہم کے لیے ان سے ووٹ لینے کے لیے کافی خرچ کیا۔ امریکی سیاست میں مسلمانوں کے بڑھتے ہوئے اثر ونفوذ کو ادھر آنے والے طبقوں کی خاص تاریخ سے جوڑتا ہے، جو دوسری یا تیسری نسل میں مرکزی دھارے میں شامل ہوتے ہیں۔ یہ اپنی بات کرنے اور سنانے والے ہیں اور ان کی موجودگی محسوس ہوتی ہے۔ سوائے چند مستثنیات کے امریکہ میں مسلمان خاص طور پر امریکی سیاسی زندگی میں ضم ہونے کے بارے میں پُرامید محسوس ہوتے ہیں اور جمہوری قوانین کے مطابق حصہ ڈالنے کے آرزومند ہیں۔

مسلم جمہوریت پسند اس طبقے کو راستہ دکھانے میں مدد کرتے ہیں، یہ ظاہر کر کے کہ شرعی استدلال کا عمل جمہوریت کو جائز قرار دے سکتا ہے۔ مزید یہ کہ وہ اس طرح بات کرتے اور اس انداز میں لکھتے ہیں جس سے غیر مسلموں کو دعوت ملتی ہے کہ وہ ان کی نگرانی اور چھان بین کریں۔ جمہوریت اس کی ضرورت محسوس نہیں کرتی، کہ عوامی گفتگو میں تمام شرکا ان سے ہوں۔ اسے کئی قسم کے خیالات سننے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگرچہ خیالات اسی طرح پیش کیے جاتے ہیں جو بے ترتیب کرنے والے اور باطل ہوتے ہیں۔ جب مسلمان منصفانہ جنگ پر بحث کرتے ہیں تو وہ ان ذرائع کو استعمال کرتے ہیں جو زیادہ تر امریکیوں اور یورپی لوگوں کے لیے اجنبی ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ مسلمان جمہوریت پسند، ہیبریو، بائبل یا نیوٹسٹامنٹ کا حوالہ نہیں دیتے ہیں۔ اور نہ ہی وہ کیتھولک سوشل ٹیچنگ یا میمونیڈس کے ضابطے کی تفاصیل میں ملوث ہوتے ہیں۔ وہ خاص طور پر جان لاک، جان ریس یا فرانسس لائبر کا حوالہ نہیں دیتے ہیں۔ وہ صرف صحیح اتھارٹی، منصفانہ مقصد اور صحیح نیت کی بات کرتے ہیں۔ ان کے اظہار خیال میں براہ راست شہریوں پر حملے کا امتناع اور بہت فورس کے استعمال کے بارے میں تحفظات شامل ہوتے ہیں۔ مسلمان منصفانہ جنگ کی روایت کو بخوبی سمجھتے ہیں۔ اور وہ ان کے بارے میں اس طرح بات کرتے ہیں کہ دنیا میں موجود ایمان والوں کی بازگشت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن مسلم جمہوریت پسند اس طرح بات کرتے ہیں کہ وہ غیر مسلموں کی بات کی گونج محسوس ہوتی ہے۔ جہاد اور منصفانہ جنگ کی روایت کے فیصلے مشترک

ہیں، جو اہل ایمان کے شارحین کے ہاتھ میں ہیں۔

آخر میں، مسلمانوں کی جمہوریت کا مقسوم دہشت گردی کی جنگ کے ضابطے سے جڑا ہوا ہے۔ جارج بش جون 2005ء کی شام کو بالکل صحیح تھا کہ جمہوریت کے وکلا اور اسلامی عسکریت پسندوں کے درمیان تصادم کی واضح تعریف کرنے کا لمحہ ہے۔ اسامہ بن لادن کے نزدیک، یہ تصادم ایک جیسا توازن رکھتا ہے۔ موجودہ سیاسی ترتیب میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان منصفانہ جنگ کے لحاظ سے کچھ لینا اور کچھ دینا، جمہوری عمل کی خطرناک جہت کی تشکیل کرتا ہے۔ حتیٰ کہ دہشت گردی کی جنگ میں مسلم جمہوریت پسندوں کے مقصد پر بھی اثر پڑے گا۔ پس مسلم جمہوریت پسندوں کی قسمت امریکہ، یورپی یونین اور پوری دنیا میں سیاسی مستقبل پر اثر ڈالے گی۔ مسلمان جمہوریت پسند دہشت گردی کی جنگ پر جو سوال اٹھاتے ہیں وہ ایک اچھا سوال ہے، اور قابل غور ہے۔ کب اور کون، انصاف اور جنگ کے بارے میں ایشوز پر دھیان دیتا ہے۔ جائز سیاسی مقاصد کے حوالے سے ملٹری فورس کا مناسب استعمال کیا ہے؟ سوال پوچھنے کا مقصد جواب لکھوانا نہیں ہے۔ اس کا مقصد عوامی مشورے کی اس صورت کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کا شرعی استدلال کے عمل میں اور جمہوری سیاست میں بھی تصور ہے۔